世界心理学经典思想随笔精读文本

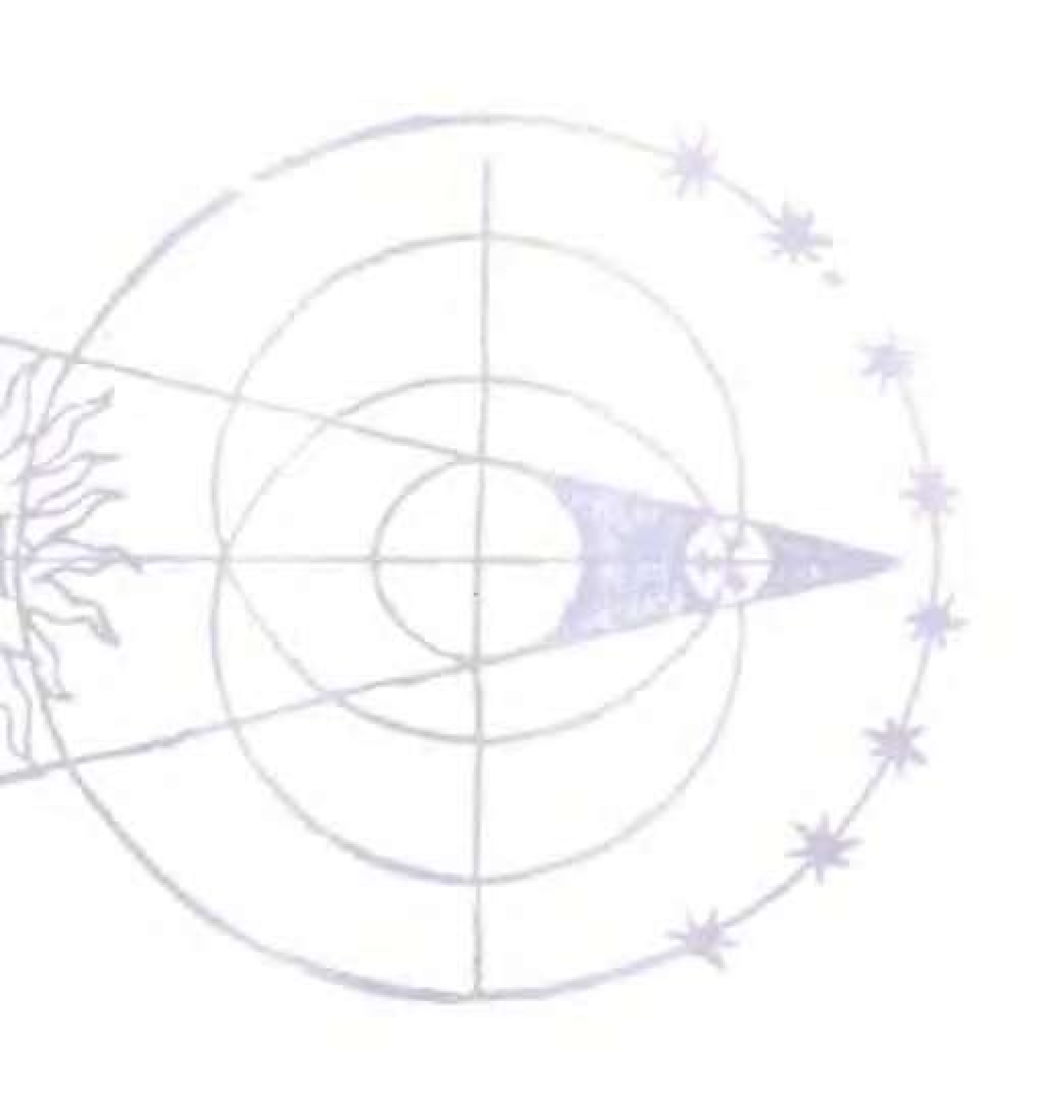


心灵简史

探寻人的奥秘与人生的意义

A BRIEF HISTORY OF SOUL

陈珺 主编



线装书局

伟 大 心 理 学 家 的 思 想 精 典 与 智 慧 精 粹

那些浪费生命的人从不意识到、并且在最深刻的意义上从未得到这样一个印象，即有一个上帝，而且“他”、他自身、他自己就存在于这上帝之前，而这是必须通过绝望才能获得的无限的恩惠。

——克尔凯郭尔

在这个世界上，我敢讲，能如此有效地帮助人们在最恶劣的逆境中坚持下来的，莫过于对生命意义的认识。我们一定不要忘记，即使处境无望，在劫难逃，我们仍可从中找到生命的意义。

——弗兰克尔

更重要的是，我们必须问我们自己，我们是否理解什么是本源的问题？当我们追问生命的意义，或是怀疑生命本来是不是一场悲剧的时候，我们真的知道我们所寻求的东西是什么吗？很可能最大的困难，不在于发现答案，而在于弄清我们的问题本身的意义何在。

——艾温·辛格



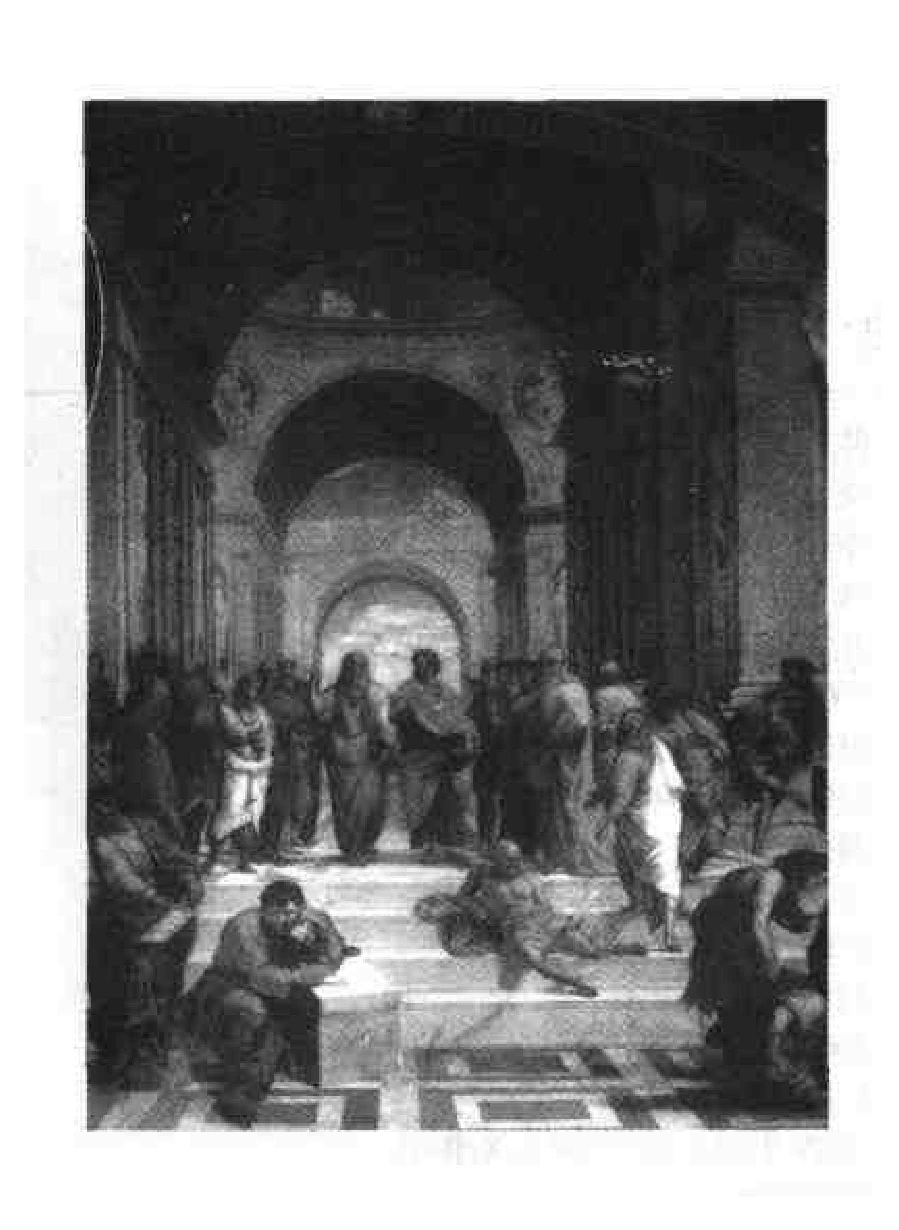
ISBN 7-80106-285-X/B·16
定价：29.80元

世界心理学经典思想随笔精读文本

心灵简史

探寻人的奥秘与人生的意义

陈珺 主编



线装书局

图书在版编目（CIP）数据

心灵简史/（奥）弗洛伊德等著；高申春等译．－北京：线装书局，2003

ISBN 7－80106－285－X

Ⅰ．心…　Ⅱ．①弗．．②高．．．　Ⅲ．心理学—文集

Ⅳ．B84－53

中国版本图书馆CIP数据核字（2003）第077571号

心灵简史

主　　编　陈　珺
责任编辑　文　慷
封面设计　李尘工作室
出版发行　线装书局
社　　址　北京朝阳区春秀路太平庄10号
邮　　编　100027
电话传真　010－64173393（出版发行部）
　　　　　010－64154348（总编室）
经　　销　新华书店
印　　刷　河市新科印刷厂
开　　本　1/16（640mm×940mm）
字　　数　318千字　　　　印　　张　21
版　　次　2003年9月第1版　　2003年9月第1次印刷
印　　数　1～6000册
书　　号　ISBN 7－80106－285－X/B·16
定　　价　29.80元



前 言

在人类历史上，众多的思想家、哲学家和科学家都对“人是什么”、“人生有何意义”这些难题苦苦思索过，其思想结晶便积淀成人类文化的宝贵财富并不断流传下去，供人们参考、选择。众所周知：在人的一生之中，像“活着为什么”、“人生有何意义”这样的问题也始终困扰着我们，潜移默化地影响着我们对人生的态度及对命运的选择。但人要正确地认识自己又是何其困难，大多数人一辈子都浑浑噩噩地渡过，从不知道自己活着是为了什么。不仅凡人会如此，有时连一些伟大的人物也会遭遇同样的境况。大文豪托尔斯泰晚年的人生境遇正好说明了人生普遍面临的此种困境，因为托尔斯泰心灵的伟大，他所感受到的痛苦也就愈发强烈，当晚年的他从哲学和宗教中都找不到人生出路的答案后，就选择了自杀这种极端的方式来逃避生命。(参见本书《生命的迷惘》一文)为什么人会面临如此严重的困境呢？这是因为，人人都知道自己有一个必然的归宿，那就是死亡，而且人生又是如此短暂，所以一个人不管如何努力，其结局都将归于虚无，那么人生究竟又有何意义可言呢？这确是一个重大的疑问。弗洛姆把人生这种最根本的困境称作“生与死之间的两歧”，并指出：“人一定要死，这是一个无法改变的事实。人能认识到这一事实，并正是这种对死的认识，深深地影响了他的生活。”(参见本书《生与死之间的两歧》一文)正是因为人有对自我和人生的无穷探索的内在渴求，人类才会创造出如此灿烂的文化。

在古希腊阿波罗神庙中曾刻有这样一道神谕：“认识你自己”，这道神谕对西方哲学传统的影响尤为深远，“认识自我”成为哲学探索的最高目标。直到19世纪下半叶，随着近代科学技术的发展，心理学才从哲学中脱离出来，成为一门独立的学科。(参见本书《现代心理科学的起源》一文)心理学的诞生，就把人类对自身的认识提高到一个新的水平，产生了像功能主义心理学、行为主义心理学、精神分析心理学、人本主义心理学和认知心理学等多种理论流派，在20世纪人类思想史上留下了深刻的烙迹，为现代科学增添了异彩。尤其是在转型期引起“经济人”、“道德人”的难以两全、冲突日甚之时，可能对国人有某种“取近而比”的价值。

本书遴选了心理学史上一些经典性的思想论述，所选文章大多都避开了专业性著作，是一部心理学大师通俗论述自己思想的精典文萃。根据论述的内容，编者将所选文章分成三辑．第一辑为论述人生问题的精典文章，主要探讨“人生有何意义”，第二辑为论述自我问题的精典文章，主要探讨“什么是自我”；第三辑为论述心灵问题的精典文章，主要探讨“人是什么”。纵观这些精妙论述，我们不难发现对人生意义的答案大致有三种观点：第一种认为人生就是及时行乐，第二种认为人生没有什么意义，第三种认为人生确实具有某种意义，这关键在于个人的选择。所以，阅读这些心理学大师的经典论述，并不是给我们一种关于人生意义的现成答案或僵化框架，而是在于激发我们对生命的理性思考，启迪我们潜藏的人生智慧。

因为本书的轴心在于西方，包括中国在内的东方未能扩充进来，只选了日本禅学大师铃木大拙的一篇（参见本书《禅 自性的顿悟》），仅作吉光片羽与西方相映对。但这吉光片羽传达出来的“禅家三境”——那苦苦追求突然扔下的解脱快感、那诗意的温柔、牧歌的韵味，却又与马斯洛的“高峰体验”遥相冥契绽开的人世芬芳，似乎又迥别于西方大师但又能够互补的审美境界，也会给我们“别有一番滋味”的生死感怀和存忘美丽。

本书是“大象文库·思想名著精读系列”的第二辑。“名著精读”是我们大力倡导的一种读书理念，就是主张每个人（特别是青年读者）平常要花一些时间来认真阅读经典，品味经典，对人类历史上重大的思想文献要有一个大致的了解，以此安顿人生 战胜死亡的恐惧、情欲的动荡、生活的苦恼和人生的烦闷，获得心灵的慰藉、精神的依托以及诗意的栖居。本书在编辑体例上作了细致入微的安排，便于读者精读赏析。我们还将陆续推出其他学科领域内的思想名著精读文本，以飨广大读者。

编者
2003 年 9 月

新世界图书馆

书　名	作　者	定　价
1/在北大听讲座 思想的声音	文池主编	22.00元
2/在北大听讲座 思想的力量	文池主编	19.00元
3/在北大听讲座 思想的魅力	文池主编	19.00元
4/在北大听讲座 思想的光芒	文池主编	19.80元
5/在北大听讲座 思想的灵光	文池主编	19.80元
6/在北大听讲座 思想的境界	文池主编	19.80元
7/在北大听讲座 思想的乐章	文池主编	19.80元
8/在北大听讲座 俄罗斯文化之旅	文池主编	19.80元
9/在北大听讲座 思想的精髓	文池主编	19.80元
10/在北大听讲座(即出)	文池主编	19.80元
《大学演讲录》(第一辑)	文池主编	25.00元
《大学演讲录》(第二辑)	文池主编	28.00元
《大学演讲录》(第三辑)(即出)	文池主编	28.00元
《文津演讲录 国家图书馆经典讲座集》(第一辑)	任继愈主编	20.00元
《文津演讲录 国家图书馆经典讲座集》(第二辑)	任继愈主编	20.00元
《文津演讲录 国家图书馆经典讲座集》(第三辑)	任继愈主编	20.00元
《文津演讲录 国家图书馆经典讲座集》(第四辑)	任继愈主编	20.00元
《在清华听讲座》	文池主编	20.00元
《百家讲坛》书系(已出一辑)	聂丛丛主编	22.00元
《北大访谈录》	文池	18.00元
《紫色清华》	徐葆耕著	18.00元
《北大问学记》	云慧霞主编	20.00元
《北大寻思录》	李永新主编	20.00元
《宇宙简史 科学大师眼里的世界图景》	文池	29.80元
《智慧简史 思想大眼里的世界》(即出)	文池	29.80元

书名	作者	定价
《新诗界》(第一辑)	李青松主编	25.00元
《新诗界》(第二辑)	李青松主编	25.00元
《新诗界》(第三辑)	李青松主编	28.00元
《跟随勇敢的心 我最难忘的读书之旅》	王开岭著	20.00元
《燕园拾尘 北大十年的成长感悟》	王曙光著	18.00元
《明尼苏达书简 一个孤独的散步者的思想》	王曙光著	20.00元
《文学的力量 当代著名作家访谈录》	张英	20.00元
《影响世界历史100事件》	孙铁	30.00元
《影响中国历史100事件》	孙铁	30.00元
《理性与信仰 经济学反思札记》	王曙光著	17.00元
《趋势 北大资本高级论坛》	曹凤岐	22.00元
《呼唤企业家心的回归》	王绍番著	50.00元
《与传媒界名流谈心》	成思行	30.00元
《总编理念和传媒精神》	新浪网编	30.00元
《北大作文》	文心	18.00元
《圆梦北大 83位北大学子的成长感悟》	朱非	19.00元
《北大青年》	马伯寅主编	22.00元
《北大女生》	邮亭著	18.00元
《大学桥》	陈渐著	24.00元
《湿润的眼睛》	予心著	16.80元
《我崇仰 我批判 穿行在人大的岁月》	阮宏林	20.00元
《每天都有好心情》	尘子	16.00元
《给平淡的日子加点盐》	尘子	16.00元
《温迪女巫 猫的把戏》	(英)卡特瑞治	12.00元
《温迪女巫 超音速扫帚》	(英)卡特瑞治	12.00元
《温迪女巫 猫和帽子》	(英)卡特瑞治	12.00元

读者信箱:asnl@263.net.cn / zhrosing@sina.com
邮购地址:北京86-160信箱 100086 收款人:贾清华
联系电话:010-62399924
以上所有图书五本以上打9折,免邮资。

目 录

第一辑 认识人生

第二辑 认识自我

目　录

第三辑　认识心灵

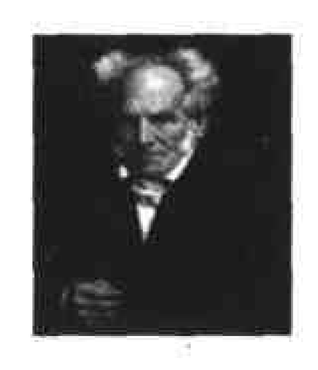
第一辑 认识人生

叔本华
克尔凯郭尔
威廉・詹姆斯
阿德勒
恩斯特・卡西尔
雅斯贝尔斯
弗洛姆
弗兰克尔
艾温・辛格

原书空白页

生存空虚说

叔本华



【阅读提示】叔本华(1788－1860),德国哲学家,唯意志论哲学的创始人。他的哲学否认人的理性而强调人的非理性,这对现代哲学的影响巨大。弗洛伊德指出,叔本华还是最早清楚地表达无意识概念的思想家。本文选自其《论文集》(Parergaet Parlipomena)。

【关键词】生存意志,烦恼,物自体,虚无。

一

生存之所以空虚,在以下几点中都能很明显地表现出来:第一,在生存的全形式中,"时"与"处"本身是无限的,而个人所拥有的极其有限;第二,现实惟一的生存方式,只是所谓"刹那的现在"的现象;第三,"一切事物都是相关联、相依凭的,个体不能单独存在;第四,世上没有"常驻"的东西,一切都是不停的流转、变化;第五,人类的欲望是得陇而望蜀,永远无法餍足;第六,人类的努力经常遭遇障碍,人生为了克服它,必须与之战斗,予以剪除。

在"时"与"时"之中,或是由于"时"而发生的万物的转变,只不过是形式而已,在此形式之下,恒久不灭的"生存的意志"所表示的是,一切的努力都归于空零。"时"以它的力量,使所有的东西在我们的手中,化为乌有,万物为此而丧失了真价值。

曾经存在的东西,如今已经不复存在。现在不存在的,恰和曾经不存在的东西一样。然而现在所有的存在,在转瞬间,又成了"曾经"存在。所以,"现存"尽管是如何的稀松平常,也总优于过去的最高价值,

因为前者是现实的，两者之间的关系，如同“有”之对于“无”。

在人类悠长的历史中，我们突如其来地生存在世上，又倏尔归于消灭，恐怕连自己也感到惊奇不置。对于这种见解，感情将会反抗说：“这绝不是正确的。”连最肤浅的悟性，观察这种事情时，也会预感“时”在其性质上不正是某种理想的东西吗？想想，**“时”和“处”的理想性，实是开启一切真正形而上学秘库的钥匙。因为，有了这理想性，才可以制造和事物的自然秩序完全相异的秩序。**康德之所以伟大，理由在此。

我们的一生中虽然做了许多事情，但所拥“有”的，只不过是一瞬间而已，过后，就非以“曾经有过”这句话来表示不可了。午夜思维，我们难免感叹我们的生活一天比一天贫乏，因而心里隐藏一种意识：如果那取之不尽的源泉属于我们所有，我们不就可在其中得到新的生命之“时”？这是蕴藏在我们的本质最深处的意识，如果它不存在的话，我们眼看着我们短暂的生命时间，一刻刻地过去，恐怕会急得发疯吧！

以这观察为基底，的确可以建立如下的论说：只有“现在”才是真实的，其他的一切不过是思想的游戏，所以，人生的目的，人生的最大真理是及时行乐。但这种见解，也是最愚蠢的见解，因为在其次的瞬间就不复存在，如梦幻般完全消失，这样的收获，绝不值得我们费偌大的苦心和劳力去争取。

二

我们的生存，除了“现在”渐渐消失外，再也没有可供立脚的任何基础。所以，生存的本质是以不断的运动作为其形式，我们经常追求的“安静”，根本是不可能的。所以，我们的生存，像走下陡坡的人一样，一停止下来就非倒下不可，只有继续前进，以维持不坠。它又像放在指头上取得均衡的木棒一般，也如同运行不绝的游星。游星如停止运行，便立刻坠落在太空之中——所以生存的**形式是“不安”**。

这个世界，不可能有任何种类的安定，或任何的持续状态，一切都在不停地旋转和变化，持续地、急迫地飞舞着，我们就是在这世界的网上，不停地行走，不停地运动，借以支持。这样的世界，所谓“幸福”，连想象中也不可得。柏拉图曾说：“唯其不断的变化，绝不可能常驻”，就是说明幸福不是得以驻留的。首先，我们要有个观念，任谁也不幸福，

人生只是追求通常想象上的幸福，而且，能达到目的的绝少，纵能达到，也将立刻感到"目的错误"的失望。所以，任何人到最后都是船破樯折地走进港湾中。这一段转变无常的生涯，到底是幸福或是不幸？这一类的问题似已毋庸讨论，既已泊进最后的港口，你我的结局完全相同。

尤其，更可惊异的是，不论人类世界或动物界，如此伟大又多彩多姿的不息的运动，竟只是由饥饿和性欲两种单纯的冲动所引起、所维持——应该还要加上"烦闷"的感觉——同时，这些东西竟能操纵器械极其复杂且变化多端的所谓人生，供给予主要动力，不是也很不可思议吗？

我们如再详细观察生存现象，首先映入眼帘的是，无机物的存在因被不绝的化学力量攻击，终于消灭；相反的，有机物由于物质的代谢作用，而继续生存，此代谢物又从外部源源不绝地得到补充。因之，有机的生活本身已经和放在手中取得均衡的木棒相仿佛，在这位置的木棒，非经常摇动不可，故此，有机生活的特征是，不绝的需要，经常的匮乏，和永无尽期的困穷。但是也由于有机生活的庇荫，才可能有"意识"——因而，有机生活也是有限的存在，我们可想象得到，与之相对照的还有无限的存在，那是不受外界的攻击，也不需外界的救助，自身恒久不变，永远是静止的，因它不是本来发生的东西，所以不会消灭，也没有转变。在这里，没有"时间"观念，也不像尘世那样多彩多姿。对这方面的消极认识，产生了柏拉图哲学的根本基础。"生存意志"的否定就是向这状态开拓。

我们的生活样式，就像一幅油画，从近看，看不出所以然来，要欣赏它的美，就非站远一点不可。所以，你所热望的某种东西交到手中时，倒反觉得不过如此而已，发现不出它的价值。而且，我们虽经常期待更好的生活，但一方面却屡屡对过去的事情怀着悔悟的眷恋。就因为我们对现在的事件只是一时性的理解，在那里思索达到目的的途径，把这些片断连接起来，通常人们到了最后，回顾自己的一生，才发现他们的生涯，他们所期待的生活，竟是那样无味，那样无意义，当不无惊愕的感觉。所以，人的生活一方面是被"希望"所愚化，一方面跳进"死亡"的圈套。

个人的意志（欲望）又是永不知足的，满足一个愿望，接着又产生更新的愿望，如此衍生不息，永无尽期。这个意志本身以为它是世界的主宰者，万事万物都隶属它的管辖，所以，意志所感满足的，不是"部分"，它非要"全体"不可，而"全体"是无限的——在个个现象的表现中，这个

世界的主宰者(指意志)又获得了几何?实在少得可怜,大概仅仅能维持个人的肉体存在而已,看到这儿,实不禁令人兴起同情之念。人类的可悲,即缘此而来。

人生首先以一个"工作"来表现,那是为保持自己生命的职业。但工作达成后,反而形成了一项重荷,所以接着又表现第二个工作。这就像猛兽一样,虽然已掳获甚丰,且无敌党与之争抢,但为了预防"无聊"的来袭,便立刻将所得的东西做适当的处理。所以,人类的第一种工作是取得某种物质,第二项工作则是忘却他的所得。不如此,人生将形成一个重荷。

人生是一种迷误。因为人是欲望的复合物,是很不容易满足的,即使得到满足,那也仅能给予没有痛苦的状态,但却带来更多的烦恼。**这个烦恼的感觉是人生空虚的成因,也直接证明生存的无价值。**如果我们的全存在是基于"生"的要求而来,而且它本身也具有积极、真实的价值,那就绝不致会有烦恼的道理。相反的,生存本身已足以使我们充实和满足。话说回来,我们如不为获得某种东西而努力,或是不埋头于学术性的研究,是不能赖以维生的。前者,距目的虽有一段途程,或者中途存着障碍,但目的本身时刻在我们眼里展现而使我们满足。但此幻影在达到目的之后,立即消失。后者,好象在戏棚的观众一般,为了从外部来看人生这一出戏,而脱离人生的舞台,他的感觉的享乐是在于不断的渴望中,其目的达成后也立即消失。若不从事二者中的一项工作,我们将更可切实地感悟生存的无价值和空虚。这也就是烦恼——又者,向往豪华、好奇等等,难以消灭的内在欲求,也是表示中断自然的顺序,最后仍是不免一场空幻——居则琼楼玉宇,宴则通宵达旦的达官巨贾的生活,毕竟也不能超脱生存本来的贫弱。冷然静思,珠玉、宝石、舞会、盛宴,又能带给我们什么?

所谓"人体"这个极巧妙错综的机关,最能完全显现"生存意志"的个体,最后也不得不归于一抔黄土,其全存在、全努力,很明显的最后也委之于灭绝之手,这是永远真实、正直的"自然",以坦白的方法向我们陈述意志的全努力毕竟也是空虚,它也并不果敢。如果"生"的本身中有任何的价值,有绝对性的物质的话,当不会以"无"为目的。

"古塔的最高点,有勇者气魄之心"。歌德的这首优美诗句,就是由这感触而发。

"死的必然"只是人类的一种现象而已，物自体（种族、生命以及意志）仍然不受影响，因而那也不是真正存在的消灭，而是其仔的一个"命题"。**但唯有在这种现象之中，才得以表现生存的根柢——物自体。它是物自体性质的结果。**

我们生涯的起始和终结，有何种差异呢？前者是由热情、迷想和乐欲的欢喜而形成，后者的结局是一切器官的破坏和死尸的腐蒸。从健康和生活的享乐两方面看，生命之始与终之间的道路，常呈下坡之势。欢雷的儿童期，多彩多姿的青年期，困难重重的壮年期，虚弱堪怜的老年期，最后一段是疾病的折磨和临终的苦闷，很明显的呈一条斜坡，每况愈下。这样看来，生存本身便已是一个失错，接着又一错再错。

了解人生的幻灭是最正确的。能做如是之想，则一切问题都迎刃而解。

三

如果我们不看粗枝大叶的世态，尤其不观察那些生死急速的连续或须臾假现的存在，而来眺望诸如喜剧所表现的人生细部，这吮世界和人类的形态，仿佛是在显微镜下所照现的水滴中的一群滴虫类，或肉眼看不到的一群干酪蛆，当我们看到这些动物那样热心地活动或你争我夺的情形，往往会发笑。但，人生何尝不是如此？在这狭隘的场所，一些伟大、认真的活动，往往引起旁人的滑稽感，同理，在这短暂的人生中，那样热心地争逐名利，不也是很可笑吗？

人生的性质有如显微镜，是不可分割的一个点，由"时"和"处"两个强烈透光镜的引申，然后显著地扩大而映入我们的眼帘。

"时"是我们头脑中的一种装置，由于所谓"持续"的作用，在物自体和我们全然空虚的存在中，赋予现实的外观。

过去，未能利用机会猎取某种幸福，或捕捉某种享乐，以后才来后悔，才来嘀咕，这是最傻不过的事——即使能利用所有的机会，如今你又能残留些什么？你我不都一样只剩下一具记忆枯燥的木乃伊？我们所能获得的东西，全都如斯。所以，"时"的形式，不论它的打算如何，实际上不外是教示我们"**一切人间的享乐都是空虚**"。

人类和动物的存在可共同确立之点，最少它不会在时间中定止，而

是流转的存在,那是逐渐推移的,可比之于漩涡中的水,尤其肉体的形式,在短期间内发觉不出它的更易,这是由于物质的新陈代谢作用,不断扬弃旧的输入新的东西,所以生存的主要工作是不断地供应输入所需的适当物质。在这样的生存中,旋即觉悟到"某种事情",因之,当他们临退去之际,企图把他们的生存让渡给取代他们的个体。这种企图,自意识中表现于性的冲动,他意识(客观的观点)中是表现在生殖器官的形状。这种本能像贯串珍珠的丝线一样,绵延相续的个体,恰如一个挨着一个的珍珠。如果人类这种"持续"的速度加快,并且也像珍珠一样经常保持同一的形状,当更可知道我们的生存只不过是"似是而非"的生存。惟一存在的是观念,其他的事事物物不过如影之随形,柏拉图的学说,正是以这种见解为基础。

人,经常需要养料,由物质不断的流入和流出来维持我们的生存,由这现象,更可确证:"人体对物自体只不过是现象。"人类可比之于炊烟、火焰或者瀑布,如果没有从他处而来的流入,立刻就衰竭、停止。

我们可以说**"生存的意志"的最后终结是"虚无",而表现在纯粹"现象"之中,同时,此虚无又是停止在"生存意志"的内部,而在"意志"之上放置其基础**。但这里还有若干不明之点——

放眼世界,任何时刻,任何地点所目睹的景象,不外是人类面对一切威胁的危险和灾殃,为维护自己的生命和存在,鼓起肉体和精神的全力,而不绝地战斗,猛烈地力争——蜗牛角中争何事?生命和存在到底有何价值?我们若能考虑这些,当可发现脱离痛苦生存的若干空隙。但,这空虚立刻又被无聊和烦恼所袭,为了新的欲求,很快地变得狭隘。

生物愈高等,意志现象愈完全,智力愈发达,烦恼痛苦也就愈显著。如此,欲望、烦恼循序接踵而来,人生没有任何真正价值,只是由"需求"和"迷幻"所支使活动。这种运动一旦停止,生存的绝对荒芜和空虚便表现出来。

任谁也不认为自己"现在"是非常的幸福,若做如是之想,那他是完全被它所醺醉了。

(陈晓南　译)

论绝望

克尔凯郭尔



【阅读提示】克尔凯郭尔(1813－1855),丹麦著名宗教哲学家,他的作品充满了对人存在的孤独无助感以及生存的焦虑无感的深刻体验,是存在主义的先驱。本文选自其晚年时期的代表作《致死的疾病》,题目系编者所加。他论证道,人最大的绝望并不是死亡,而是求死不得,因为死亡是人不可避免的命运,所以人就一直活在死亡之中。而要摆脱绝望的困境,就必然首先要认识到这绝望的无限性,并通过绝望来获得神恩的拯救。

【关键词】绝望,眩晕,自我消耗,焦虑,幸福,虚无。

一

人是精神。但什么是精神?精神是自我。但什么是自我?自我是一种自身与自身发生关联的关系,或者是在一个关系中,这关系自身与自身所发生的关联;自我不是这关系,而是这关系与它自身的关联。人是一个有限与无限、暂时与永恒的综合、自由与必然的综合,简言之,是一个综合体。综合是一种二者之间的关系;以这种方式思考,人就还不是一个自我。

在这二者的关系中,这关系是一个第三者,而且是作为一种否定的统一性的第三者;这二者涉及到这关系,并且是在这关系中涉及到了这关系。这样,在灵魂的限制条件之下,灵魂和肉体的关系也是一种关系。但如果这关系与自身发生关联,这关系就是肯定性的第三者,这就是自我。

这样,一个与自身发生关联的关系,一个自我,必然或者建立它自身,或者由他者(another)所建立。

如果它自身对它自身的关系已由他者所建立，那么这个关系就确实是这第三者。但这个关系或这第三者仍是一个关系，而且它使自身关系到了那建立起这整个关系的力量。

人正是这样一个从出的、被建立起来的关系，这关系使自身与自身发生关联，并在这种自身关联中使自身与他者发生关联。因此才可能有两种严格意义上的绝望形式。如果一个人是自身建立的，那么，只能有一种绝望形式：不要是(be)自身或要取消自身；但不可能存在这种绝望形式，即在绝望中要是或要成为自身。这第二种形式特别是指对于(自身)关系的完全依赖状况的表达，是对自身不能达到或者不能存在于宁静的和依止于自身的状态的表达；[要达到这种状态]只能通过使自身与那建立了整个关系的力量的关联而达到自身关联。的确，这第二种形式的绝望(在绝望中要成为自身)绝不仅仅是一种特殊类型的绝望，相反，所有的绝望都能最终追溯到它并消融于其中。如果正在绝望的人意识到他的绝望，就像他所想的那样，而且也没有去无意义地谈论它，就像谈论某种落到他头上的事情一样(这有点像一个被眩晕(dizziness)所苦的人出于神经质的幻觉谈到他头上的重物或落到他身上的什么东西，等等；这重物和压力却不是外部的，而只是一种内部状态的颠倒反映)，而是倾全力去试图单靠他自身的力量挣脱这绝望；这时他仍在绝望中，并且由于他的擅自努力，他就使自己陷入越来越深的绝望。这种绝望中的错误关系(misrelation)不是一种简单的错误关系，而是一个在自身关联的和让他者建立起来的关系之中的错误关系。所以，这在那为了自身(for itself)的关系中的错误关系也使自身无限地反映在与那建立了它的力量的关系之中。

当绝望被完全根除时，那描述自我状态的公式就是这样的：在自身关联中并在要是自身的意愿之中，这自我完全彻底地依止于那建立了它的力量。

二

绝望是优越还是缺陷？纯辩证地说，它二者都是。如果只考虑绝望的抽象观念而完全不想到在绝望中的那些人，这绝望就必定被认为是一种非凡的优越。这种疾病的可能性是人优越于动物之处。并且，

这种优越性比他那直立行走的特性更使他区别于动物,因为它表明他的无限的直立和高贵,这就是指他是精神这样一个事实。这种疾病的可能性是人优越于动物之处;意识到这种疾病是基督徒优于自然人之处,这疾病的治愈是基督徒的福佑所在。

因此,能够去绝望(to be able to dispair)是一个无限的优点,而存在于绝望中(to be in despair)就不只是最糟的悲惨和不幸了;不,**它就是毁灭**。一般说来,当涉及到可能性和现实性的关系时,情况就不是这样。如果"能够是这样或是那样"是优越之处的话,那么,"就是那样"甚至可以成为更大的优越。换句话说,同能够存在(being able)相比较,存在(to be)就如同一种**上升**。然而,当涉及到绝望时,存在[于绝望之中]与能够去存在[于绝望之中]相比就是一种**下跌**了。这种下跌的无限之低正相对于可能[绝望]的优越性之高。结果,**在对绝望的关系中而不是在绝望中,存在着一种上升的梯度**。但这个范畴仍是含糊不清的。不处于或不存在于绝望中是不同于不处于跛足、失明等状态中的。如果不存在于绝望中不多不少正表示不存在于绝望中,那么,这恰恰意味着处于绝望中。**不处于或不是在绝望中只能意味着能够处于绝望中的可能性被摧毁了。如果一个人真的不是在绝望中,他必须每时每刻摧毁掉这种可能性**。可是,在涉及现实性和可能性之间关系时,一般说来就不是这种情况了。当然,思想家们说,**现实性**是被消灭了的可能性,但那并不全对,因为现实性是达到极点的和活跃着的**可能性**。相反,在这里,现实性(不在绝望中)是虚弱无力的被摧毁了的可能性。这就是为什么它也是一种否定的原因;尽管与通常的可能性相比,现实性是一种确定,但这里的现实性却是一种否定。

绝望是在自身同自身相关的综合关系中的错误关系。但这综合不是此错误关系,它只是这种可能性;或者,在此综合中有着错误关系的可能性。如果这综合就是错误关系,那么,绝望就完全不存在,绝望就会是存在于人性本身中的东西。也就是说,它根本就不是绝望,而是落到某个人头上的事情,使他痛苦的事情,比如罹患的疾病或每个人免不了的死亡。不,不,绝望就存在于人自身之中,如果他不是一个综合,他就完全不会绝望;如果这综合在它出自上帝之手的原初状态中时不是处于一种合适的关系之中的话,人就不可能绝望。

那么,绝望来自哪里呢?就来自自身与自身发生关联的综合所处

的关系中，这是因为上帝把人造成一种关系，将这关系从手中放出，让它自身与自身发生关联；并且因为这关系是精神，是自我，在它存在的每时每刻支撑着全部绝望的重负。不管这绝望着的人如何将他的绝望说成是一种不幸，也不管他如何巧妙地欺骗自己和他人，并把绝望同以前提及的眩晕状态混淆起来，也改变不了绝望的精神本性。当然，绝望与眩晕虽然性质不同，仍有许多共同点，因为眩晕在心理的范畴中对应着在精神范畴中的绝望，并且与绝望有许多相似之处。

一旦错误关系也就是绝望产生了，绝望能作为当然发生之事继续下去吗？不，它不能作为当然发生之事继续下去。如果错误关系持续着，这不应归因于错误关系，而应归因于与自身关联着的关系。也就是说，每当错误关系表现它自身和在它存在的每时每刻之中，它必定要回溯到这[与自身关联的]关系那里去。例如，我们说某人可能由于不小心患了病，从那时开始，这病就存在了，并且是一种现实性，它的来源可以一步步地回溯到过去。不断地这么说或许是残忍的和非人性的："你，这病人，眼下正在染上这疾病的过程之中。"这无异于要永远把这疾病的现实性融入它的可能性里去。他对患病是有责任的这点不假，但他只是对过去有责任，疾病的持续是他某一次染上它的简单结果。并且，病的进展也不能每时每刻都追溯到他，视他为这进展的原因。他自己招致了疾病，但不能说他自己一直在招致疾病。然而，绝望则是另一回事。**每一绝望的真实时刻都能追溯到可能性。他在绝望的每一刻都是他自己正在招致的。在与现实性的关系中，过去了的过去是没有的，它永远是现在时态的。在每一个绝望的真实时刻，绝望中的人在可能性中将全部过去当作现在来承受。**其中的原因就是绝望是精神的资格所在并与人里边的永恒（the eternal）发生关联。但他不能使自己摆脱这永恒，不，在全部永恒性中也不可能。他不能一劳永逸地抛弃它，没有什么比那更不可能的了。他没有它的时候，他必定刚刚抛弃了它，或正在抛弃它——但它又再次回归。也就是说，每当他在绝望中时，他都正在自己招致这绝望，因为绝望不能归因于错误关系，而是归因于与自身发生着关联的关系。一个人不能自己摆脱掉与他自身的这种关系，就如同他无法摆脱掉与他自己的关系。说到底，那是同一个东西，因为自我就是与其自身的关系。

三

致死的疾病这一概念必须在特殊的意义上去理解。从字面上说它意味其尽头和结果为死亡的疾病，因此我们用"致命的疾病"作为致死疾病的同义词。在这个意义上绝望不能被称作致死的疾病。**按基督徒的理解，死亡本身是进入生命**。因此，从这种基督徒的而不是世俗的观点看来，生理的疾病是致死的疾病，因为**死亡无疑是疾病的终点，但这里死亡却不是最终的结局**。如果我们在最严格意义上谈论致死的疾病，它必须是这样一种疾病，它的终端是死亡，并且死亡是最终的结局。准确地说这就是绝望的含义。

然而，在另一种意义上，绝望甚至更明确地是致死的疾病。从字面上理解，人死于这种疾病或这疾病会导致肉体的死亡是绝不可能的。**相反，绝望的折磨恰恰是求死不得**。因此它更与人横于病榻同死亡搏斗、求生不得欲死不能的状态相同。所以这致死之病是毁不能死，又似乎没有生的希望。在这种情况下，无希望就是连最后的希望即死亡都没有。当死亡是最大的危险时，人希望生；但当人认识到更恐怖的危险时，他希望死。所以，当危险是如此之大，以至于死亡成为人的希望时，绝望就是那求死不得的无望。

在这最后的意义上，绝望是致死的疾病，这是令人痛苦的矛盾。这自身的疾病，总是在死的过程中，要死又死不了，而是**死于死**(to die death)。死亡意味着一切的完结，但死于死则意味着活着去经历死亡。如果在一个单独的瞬间去经历这[死于死]是可能的，人也就永远地处在这种经历中。如果人可能像死于疾病一样死于绝望，那么在他的永恒中，他的自我就必能像肉体死于疾病那样地去死，但这是不可能的。绝望的死不断地把它自身转化为生命。绝望中的人不能死，"恰如匕首不能屠戮思想一样"。绝望也不能耗尽永恒，即在绝望根子处的自我；它的蛆虫不死，它的火不熄。然而，绝望确实是自我消耗，但它是一种不能遂其所愿的虚弱的自我消耗。这种虚弱是自我消耗的新形式。在虚弱中，绝望者不能再做他愿做的事，即是说不能消耗他自己。这是一种强化或强化法则。这是绝望中的刺激和冷火，在虚弱的自我消耗中咬啮侵蚀得越来越深。绝望没能耗尽绝望者的事实非但不能给绝望者

的人以任何宽慰，恰恰相反，这宽慰正是一种折磨。它恰恰使得侵蚀得以持续，又使得生命总处于被咬啮的痛苦之中。这正是他绝望的原因。因为他不能耗尽自己，不能摆脱自己，不能消失为无。这就是达到一个更高能量的绝望的方程式，也就是在这自我的疾病中升高着的热度。

一个绝望着的人是对**某些事情**在绝望(despair over something)，所以它似乎是一瞬间的事，但也只是一瞬间的事；在这同一时刻，真正的绝望或绝望的真实形式显现出它自身。在对某事的绝望中，他实际上是对自己绝望，并且此刻他要摆脱自己。例如，当一个标榜"做凯撒或什么也不做"的雄心勃勃的人没有做成凯撒时，他对此绝望，但这还意味着别的东西：也就是说，因为他没能成为凯撒，此刻他不能忍受的是他自身。结果，他不是因为没成为凯撒而绝望，而是因为没成为凯撒而对他自身绝望。如果他成为凯撒，这自我可能使他欣喜若狂(虽然在另一种意义上这也是一种绝望状态)，但现在这自我令他完全不能容忍，在一种更深层的意义上，不是他没成为凯撒而令他不能容忍，而是这没成为凯撒的自我是不能容忍的。或更确切地说，令他不能容忍的是他没能摆脱他自己。如果他成了凯撒，他或许在绝望中摆脱掉他自己；但现在他没成为凯撒，他就不能在绝望中摆脱掉他自己。从根本上说来，由于他不拥有他自己，他不是他自身，他在两种情况中都同样地处于绝望之中。就是成为凯撒，他也没有成为他自己，而只是摆脱掉了自己；然而他没成为凯撒，就因此而陷人不能摆脱自己的绝望之中。用"他正在耗尽自己"来谈及一个在绝望中的人是一种肤浅的说法(说这种话的人或许从没见过一个在绝望中的人，甚至包括他自己)。"耗尽自己"恰恰是他在绝望中渴望的并且又正苦于不能做到的那一点，因为绝望之火不能自己点燃或燃尽它要烧掉者，即自我。

因此，对某些事情的绝望还不是完全的绝望，它只是开始，或是像医生所说的那样是还没有表露出自身的病症。下一步则是表露出来的绝望，即对自身的绝望。一个年轻姑娘处于对爱情绝望的状态中，也就是说她对她的恋人绝望，因为他死了，或因为他不忠实于她。这不是一种表露出来的绝望；不，她实际上是在对她自己绝望。如果她的自我成为"他"所爱恋的，她就会以极幸福的方式摆脱掉或丧失掉她的这个自我；现在，这自我成了一个没有"他"的自我，因而就成了一个折磨她的自我。由于"他"死了，这个本来可以成为她的财富的自我(虽然这在另

一种意义上也就是处于绝望之中),现在对于她就成了一个令她厌恶的虚无,一个可憎恶的东西,因为它使她想到自己被欺骗的事实。试想有人对这姑娘说:"你正在消耗你自己。"你将听她答道:"噢,不,这折磨正在于我不能消耗掉自己"。

对自身绝望,在绝望中想摆脱自身——这是所有绝望的公式。因此,绝望的另一种形式——在绝望中要是自身或要成为自身——可以追溯到开头所说的在绝望中不愿意是或成为自身。这就正如我们前面将"在绝望中不要成为自身"融入到"在绝望中要成为自身"的形式。一个在绝望中的人绝望地想要成为他自身,但如果他绝望地要成为他自身,他肯定不想摆脱他自身。是的,事情似乎是这样的;但如果这人更仔细地检验,就会感觉到这矛盾毕竟还在那里。那个他绝望地要成为的自我不是他所是的自我(因为那人要成为或要是的自我如果确是他的真我的话,这"要是"的意愿就是绝望的对立物)。他真正愿意的是摆脱开构造他的力量。但不管他有多么绝望也不能做到这一点,不管他如何绝望地努力,这力量也是更强者并迫使他成为他不愿意成为的自己。但也正因为如此,他要摆脱自己,摆脱掉他所是的自我,以便成为他本人梦寐以求的自我。成为他要成为的自我会使他快乐(虽然,在另一种意义上,这也还是绝望),但被迫成为他所不愿成为的那个自我就是他的痛苦,也就是说他不能摆脱掉自己的痛苦。

灵魂的疾病不能像身体的疾病消耗肉体一样地消耗灵魂,苏格拉底通过这种方式来证明灵魂不灭。同样,依据绝望不能消耗一个人的自我、而这一点正是绝望中矛盾的折磨之所在这样一个事实,我们可以证明人的永恒性。如果一个人里面没有永恒性,他就不会绝望;但如果绝望可能消耗他自己,也仍然不会有绝望。

因此,正是这绝望、也就是在自我中的疾病,乃是致死的疾病。绝望的人患着濒死的病。在与任何能被适当地说成是疾病状态完全不同的意义上,我们可以说这疾病袭击[人的]最好的那一部分,但这人却不能死。死亡不是这疾病的最终阶段,而是一个不断延续着的最终者。靠死亡从这疾病中解脱获救是不可能的,因为这疾病和它的折磨(及死亡)恰恰在于不能死去。

这就是在绝望中的形势。不管绝望中的人怎样尽力逃避它,不管

这绝望者怎样成功地彻底抛弃了他自身(就如不意识到存在于绝望中的绝望那样),以一种完全没有被察觉的方式抛弃了他自身;尽管如此,永恒却要表明,他所处的形势是绝望,并且这永恒将他和他自身紧钉在一起,以使他仍然处于不能摆脱他的自我的折磨中。这表明,他认为自己成功地摆脱了他的自我只是一种想象罢了。这是永恒必须做的,因为去拥有一个自我,去是或去成为一个自我,乃是给予人的最大的承认,但这也同时是永恒对他的要求。

四

正像一个医生说过的,很可能没有一个单个的活着的人是完全健康的。所以任何一个真正了解人类的人都可能说,没有一个单个的活着的人是多少没有点绝望的。没有一个活着的人不秘密地隐藏着某种不安、内心的争斗、不和谐,对某种还不知道的、甚至不敢去知道的事情的焦虑,对某些生存中的可能性的焦虑,或对他自己的焦虑。所以,正像医生说到与自身的病痛周旋一样,他同这种疾病周旋,携带着这种精神疾病。这疾病通过他不能解释的焦虑而很罕见地表明自己的存在。在任何情况下,没有一个活着的人、没有一个活在基督教世界之外的人是没有绝望的。在基督教世界中,如果一个人不是真正的基督徒,或不是一个完全的基督教,他也仍在一定程度上处于绝望之中。

无疑这个观察对许多人来讲就像是种悖论和夸张,或是忧郁和沮丧的观点,但实际上不是这样的。它并不带来忧郁,相反,它试图把光明洒向通常是幽暗的角落;它也不造成沮丧,反之却使人向上,因为它认为每一个存在的人都注定了要受到最高的召唤,去成为精神。它不是悖论,相反却是一个不矛盾地被展开了的基本观点,因此它也不是一种夸张。

然而关于绝望的通常观点没有超出表面上的东西。因此,它是一种肤浅的观点;就是说,没有任何观点。它假定每个人必须自己最清楚地知道他是否处于绝望之中。任何说他在绝望中的人被认为存在于绝望中,并且,任何想象他不在绝望中的人被因此而认为不在绝望中。结果就是,绝望成为希罕的而不是常见的现象了。人处于绝望中的情况是不罕见的,人真正不在绝望中的情况倒是罕见的,非常罕见。

持这种通常观点的人对绝望的理解非常贫乏，除了其它的问题之外，它完全忽略了（这种忽略在绝望的范畴中成千上万），不在绝望之中和不意识到在绝望之中正是绝望的一种形式。在更深的意义上，解释绝望的通常观点的地位就像确定一个人是否有病的通常观念的地位一样——说它是在更深的意义上，是因为常识对什么是精神的理解要远逊于对疾病和健康的理解，而且，缺乏这种理解，他就不能理解绝望。一般说来，当一个人自己不说他有病时，就被认为是健康的，更不要说他自称感觉良好了。但医生对疾病有不同的看法。为什么？因为医生有一个得到了定义和发展的关于什么是健康的概念，并以此来确定一个人的身体状况。医生知道，正如会有想象的疾病一样，也会有想象的健康；并且，在后一种情况下他首先要采取的措施就是去揭示疾病。一般说来，正因为他是医生（受过很好的指导），他才不完全相信一个病人关于他的身体情况所说的。如果每个人关于他是健康还是患病的自身状况的陈述都是完全可信赖的，作一个医生或许就是虚幻的了。一个医生的任务不只是开方治病，首先和最起码的是要辨认疾病；因此他的首要任务是去确定被认为是病人的人是否确实有病，或被认为是健康的人是否可能有病。这也是心灵医生与绝望的关系。他知道什么是绝望，他认识它，因此就不会完全听信一个人宣称他不在绝望中或在绝望中的话。必须指出，在某种意义上，说他们绝望的人的话也并不总是准确。绝望能被伪装，作为一种精神的资格限制条件，它也可以被搞错和混同于所有那些暂短的状态，比如颓丧、内心冲突等，它们没有发展成绝望就过去了。但心灵医生正确地认为那也是绝望的某些形式；他非常清楚它们是假装的。而且正是这些假装和虚饰是绝望：他非常清楚这些颓丧之类的现象没有重要意义，但正是它没有得到重大意义这一状态是绝望。

常识的观点也忽略了这一点，即绝望辩证地不同于通常的疾病，因为它是精神的疾病。正确地理解这一点，这辩证法就会将大量现象又置于这绝望的定义之下。如果在一个给定的时间，一个医生确认某人健康良好，但这人后来又病了，那么医生可以合理地说这人在那时是健康的，但现在病了。**绝望则不同，一旦绝望出现，就表明那个人处在绝望中。**因此对于一个处于绝望之中并因此还未被拯救的人，在任何时候都说不出什么决定性的话；因为**无论何时只要触发了他的绝望，就马**

上表明他的整个生命一直处于绝望之中。另一方面,当某人得病发烧时,绝不能说现在弄明白了,他一生中一直在发烧。绝望是一种精神的限定条件或资格,是与永恒的关系,因此在它的辩证法中有某种永恒的东西。

绝望不只辩证地不同于疾病,而且它的全部症候也是辩证的,因此在确定绝望是否存在时,肤浅的观点很容易被蒙骗。**不在绝望中在事实上能正意味着在绝望中,并且它还能意味着已经从存在于绝望的状态中获救。**安全和平静感能表示在绝望中存在,这安全和平静感恰恰能是绝望,而且它还能表示已经征服了绝望和已赢得了平和。不处于绝望中的状态不同于没有病,因为没有病不能等同于有病。然而,不处于绝望中的状态却能完全等同于处在绝望中的状态。感觉不适是疾病,但那是不同于绝望的疾病。它们绝不等同。这里,此不适也是辩证的。从未感到这不适正意味着处在绝望中。

这说明了并且也依据着这样一个事实,即**精神或人的条件**(如果涉及到任何关于绝望的问题,人就必须被认为是凭精神决定的)**永远处于危急的关头。**我们谈论的危机同疾病有关而不同健康有关。为什么不同健康相关呢?因为,生理的健康是这样一种直接的限定(qualification),它在疾病的条件中才首次成为辩证的,而且在这种条件中才出现了危机问题。从精神上说或当人被看作精神时,健康和疾病都处于危机之中,不存在精神的直接健康。

人只要一停止被看作由精神定义的(并且在这种情况下也谈不上绝望),而只作为心理—生理综合体,健康就是一个直接的限定,而且精神和肉体疾病就是仅有的辩证限定。但不意识到自己是作为精神而被定义的就正是绝望之所在。从人的立场看来,一个完全平静、和谐与快乐的年轻女性是非常漂亮和可爱的,但她仍是绝望的。这肯定是幸福,但幸福不是精神的条件或限定,并且幸福的最隐秘掩藏着的深处也还是存在着绝望和焦虑。它特别希望被允许呆在那里,因为对绝望而言,最珍视和满意的生存之境正是在幸福快乐的心中。不管它虚幻的安全与平静,所有的直接性和当下性都是焦虑,并且很可理解,**最大的焦虑是对虚无的焦虑。**比起对于某种不确定者的巧妙暗示(这暗示似乎是不小心漏出的,但实际上是故意地和深思熟虑地被透露出来的),对某

些最可怕的事情的最令人毛骨悚然的描述也要逊色得多，它并不能使得当下的直接性显得如此令人焦虑。事实上，直接性被这样一种微妙的暗含弄得最为焦虑，这暗含告诉它，它对于所谈者知之甚详。这直接性可能并不知其所谈者，但[这暗含却使它认为它应该知道，因为]反思最适合于从虚无中编造出它要的东西，而这反思存在于虚无中时也正是它得其所哉之时。**需要超常的反思，或更正确地说，需要巨大的信念才能够耐受对虚无的反思，也就是对无限的反思。**因此，即使那年轻女性非常美丽和可爱，她仍是既绝望又幸福。靠直接性平滑地穿越生命是不可能的。并且，如果这幸福确实成功地滑过了生命历程也不起什么作用，因为它是绝望。正因为绝望的疾病是完全辩证的，没有这疾病就是最糟的不幸。一般认为疾病的治愈是幸运，疾病自身是不幸，但是绝望之病是真正的天赐，即使它在患此病者不想治愈它的情况下是最危险的病。

五

因此，认为绝望是罕见的通常看法完全错了。相反，它是普遍的。按照一般的看法，每一个没有想到或感到他在绝望中的人就是不在绝望中，或只有承认自己在绝望中的人才在绝望中，这种看法是完全错误的。相反，不装假地承认自己处于绝望中的人比所有不这样认为的人和不认为自己存在于绝望中的人，还是更接近、辩证地更接近被治愈的状态。从整体上说来，心灵医生肯定同意我的看法：**大部分人活着却没有意识到自己注定了是作为精神而存在，因此一切所谓的安全、对生活的满足等都只是绝望。**另一方面，那些承认自己处于绝望中的人通常或是那些有深刻的禀性，以致于他们必定意识到自己是作为精神而存在的，或是他们的痛苦经历和面临的可怕抉择帮助他们具有了这种意识；总之不是这种情况，就是那种情况，真正没有绝望的人是非常罕见的。

有过许多关于人类的痛苦和不幸的言论——我试图理解这种言论，并且对它多少有些亲近的了解。还有许多关于浪费生命的议论，但只有那种不断地活在被生活的快乐或痛苦所欺骗之中，因而从未决定性地和永久地具有作为精神存在者的意识和自我意识的人的生命才是

被浪费了的；换句话说，那些浪费生命的人从不意识到、并且在最深刻的意义上从未得到这样一个印象，即有一个上帝，而且“他”、他自身、他自己就存在于这上帝之前，而这是必须通过绝望才能获得的无限的恩惠。这么多人继续以这种方式生活，被骗去了最神圣的思想，这多么可悲啊！我们关注于或鼓励人群关注于所有别的事情，用它们去为生活戏剧提供能量，但却从不提醒他们这上帝的福佑，这何其可悲！他们被聚拢在一起并且被欺骗着，而不是被分离开，以便每一个个人可以获得最高的、惟一值得为它去生和足以为了永恒而生活于其中的东西，这又是多么可悲啊！我想我可能为这可悲的存在永远哭泣。并且，对我来说，这最可怕的疾病和不幸的更可怖的表现就是把它隐藏起来。不只是经历这种痛苦的人可能希望隐藏它，并且可能成功，它也不只是能这样存活于一个人那里，让别人不能觉察到它，而且，它还能如此隐蔽地藏于一个人那里，以至他自己也意识不到它的存在。当时间的滴漏已经滴尽，当世俗生活的喧嚣已渐平静，它的烦躁不安或徒劳无益的能动主义已达终点，当你周围的一切已宁静，就像是在永恒中，那么，不管你是男人还是女人，富人还是穷人，独立的还是有依靠的，幸福的还是不幸的；不管你是高居皇室，头戴珠光宝气的冠冕，还是在卑微轻贱中忍受着艰辛和酷暑；不管你将大名永垂，与世界同存不朽，还是会默默无闻，埋没于芸芸众生之中；不管是富丽堂皇围绕着你，凌驾于人类之上，还是最严厉和屈辱的人类审判降临在你身上——来世都将问你和亿万人中的每个人一个惟一的问题：你是否已活在绝望中？你是以没有认识到自己是在绝望中的方式绝望了，或是以这样一种方式，即偷偷地在你内心中携带着这个疾病，将它作为你苦痛的秘密和心底罪恶之爱的果实携带着而绝望了，或是以让人恐惧的和盛怒的方式活在绝望中？如果是如此，如果你已活在绝望中，那么，无论你是输是赢，对你来说一切皆输；永恒不承认你，它从不知道你，或还有更可怕的，它以你被知的方式来知你，并且将你和你自身束缚于绝望之中。

（张祥龙、王建军　译）

生活值得过吗?[1]

威廉·詹姆斯



【阅读提示】威廉·詹姆斯(1842-1910),美国著名哲学家、心理学家、教育家,功能主义心理学的创始人之一。本文选自詹姆斯的论文集《信仰意志》。他论述了"生活值得过吗?"这样一个终极问题的答案并不在于现实世界,而在于"不可见世界"中,我们必须信仰这样一种看不见的世界存在,然后才能从中找到生活的真正意义所在。

【关键词】反思人生,自然秩序,精神秩序,不可见世界,信念。

在我们所有人的心灵深处,都有着隐秘的一隅,而宇宙万物的终极神秘正涌动其间,让人心结如铅。像你们这样的联合会和你们请来演讲的人,除了把你们从那种具有表面魅力的存在,引向(至少是使你们暂时不知不觉地卷入)那熙熙攘攘、蹦蹦跳跳、为一些构成我们日常意识组织的衣食小利和兴奋情绪而激动不已外,我不知道还能有些什么。在没有作进一步解释和致歉的情况下,我便要你们和我一道来关注更深沉的人生问题,通常也不太近人意。也罢!权且让我们一道对这孤寂人生的底蕴作一番探幽索谜吧!看看我们最后可以找到什么样的答案,来展示和揭开人间万象的内在堂奥。

① 这是詹姆斯1895年在哈佛大学基督教青年联合会的演讲。——编者

一

我想提出的是，让我们自己设身处地地想象一下，理性地思考一位终有一死的处在这种生活条件下的同类，惟一留给他的安宁只是去沉思这一信念——“只要你愿意，便可了此残生。”我们能够祈求的可以让这类兄弟（或姐妹）愿意重新担当起生活重任的理由是什么呢？日常生活中的基督教徒按照可能的（would - be）自杀进行推理，很少有超出“你将不”这类惯常的否定性答案。他们说，惟有上帝才是生死的主宰，而预期他的赦免之手，则是一种亵渎行为。但是，难道我们除此之外就无法找到任何更丰富更肯定的答案，从而在实际生活中反思有关驱使人们自杀的原因吗？难道我们就不能弄明白，在所有悲惨严肃的感觉中，虽然他身处重重逆境，他的生活仍然是值得过的吗？人间有着各种各样的自杀（在美国，每年就达3000起左右），而我必须坦率地承认，对这些自杀者中的大多数来说，我的提议是软弱无力的。只要自杀是精神错乱或突发狂怒之冲动的结果，反思就无法有效地遏止其发展势头；而这类情形都属于终极性的神秘之恶，对此，我只能在演讲的最后提供这样一些考虑：即趋向宗教忍耐。现在我要告诉你们，我的任务实际上很狭窄，**我所讲的也只涉及形而上学的冗长乏味的生命简历，它特属于人的反思。你们中的大部分人出自或好或坏的动机而献身于反思人生。**你们中的许多人是学哲学的，且已经在你们自己的人格中感受到了哲学怀疑论和它的非现实性，它太过于刨根寻底、抽象无形。的确，这是一种苦心孤诣的学究生涯。太多的问题和太少的行动责任，经常将我们引到失望的边缘，几乎与太多的感觉主义对我们的影响一样，而在失望深渊的底层，只有悲观主义和噩梦或自杀的人生观。但是，更深刻的反思仍然能够给这些由反思所滋生的痼疾提供各种有效的医治。我现在开始谈的正是这种由反思所滋生的忧郁和悲观情绪。

好的，让我说，我最终求助的不是任何深奥难懂的东西，只不过是宗教信仰而已。如果我的论证是破坏性的，那么我的论证就只不过是某些风行一时的观点，正是这些风行一时的观点使得宗教信仰的发展受到伤害，不断萎缩；但只要我的论证是建设性的，它就将给人们的某些思考以启示，为其宗教信仰正常而自然的生长播撒阳光。**悲观主义**

在本质上是一种宗教疾病。在其表面形式上(你们最容易相信这种形式),它只不过是一种宗教要求,而这种宗教性要求是任何正常的宗教所无法满足的。

现在,要摆脱这种疾病,有两个阶段或两个层次,在这两个层次上,人们可以摆脱深夜的噩梦,重新用白天的光明来看待一切。我必须依次来谈这两个阶段。第二个阶段更为完善,更令人高兴,它与更自由的宗教信任和想象实践相适应。众所周知,有些人在这方面生来就非常自由活泼,而另一些人却恰好相反。譬如,我们发现,有些人常沉浸于内心深处的思考,憧憬着不朽的前景;另一些在进行这种深思时经受过巨大磨难的人,似乎能完全真诚地忠实于他们自己,而且,他们中的许多人感受到了一种对他们称之为"严格事实"的理智忠诚,人们在轻松的生命远行途中走进了无形的世界,给他们的理智忠诚以积极的震动,而另一些人则只是在纯粹的情感呼唤下才走向这无形世界的。然而,处在这两个层次上的人的心灵可能都具有强烈的宗教性。他们可能同样都渴求赎罪与和谐,渴望顺从并分享万物的灵魂。但是,当人们的心灵被幽闭于那些严酷的事实之中时,这种渴望就会滋生悲观主义,而今,科学尤其揭示出这一点,这与它在激发人们的宗教信任和希望展翅飞向另一个更美好世界的宗教幻想时容易滋生乐观主义的情形完全一样。



安德列·富热隆《桥》

这正是我为什么说悲观主义本质上是一种宗教痼疾的原因所在。噩梦式的生活观有着大量的固有根源,但其重要的反思性根源则永远是自然现象与人们相信自然背后有一种由自然表现出来的精神这一心灵渴望之间的矛盾。哲学家们称之为的"自然目的论"一直是安抚这一渴望的一种方式。现在,让我们设想一下处在我们所说的第二层次的人的心灵,其想象被幽闭于结果性的事实内,他把这种心灵的事实看作是"严酷的";而且,让我们设想,这种心灵强烈地感觉到了分享万物之灵的渴望,然而却又意识到解释自然的科学秩序(从目的论的意义上或从诗学的意义上)又是多么地困难;难道结果只能是内心的冲突和矛盾吗? 现在,这种内心的冲突(仅仅作为冲突)可以用下列方式中的一种来加以解除:或者终止从宗教的意义上来读解这些事实的热望,不管那

些赤裸裸的事实;或者,我们可以发现或相信那些补充性的事实,这些事实可以使宗教的读解得以继续。这两种解脱方式是人们恢复心态的两个阶段,也是逃脱悲观主义的两个层次。对此,我刚刚谈到过,我相信,接下来我会讲得更清楚。

二

让我们从自然谈起,如果我们怀有这种宗教渴望,就会很自然地像马可·奥勒略[1] 一样感叹:"啊,宇宙! 你最大的愿望便是我的愿望。"我们的《圣经》和传统告诉我们,有一个上帝创造了天和地,并注视着它们,把它们看作是美好的。然则,依据我们更切近的了解,这天地可见的表面却根本不让我们进入任何理智的统一体。我们可能赞赏的每一种现象都紧接着某种与之相反的现象,将它对心灵的全部宗教性影响剥夺得干干净净。美与憎恶、爱与残忍、生与死无法消融在一起。渐渐地,在我们的周围,到处都是俗不可耐的东西,它们代替了古老而温暖人心的为人所爱的神的观念,成为一种可怕的力量,这力量既不是恨,也不是爱,但却将所有的一切都毫无意义地卷入到一种共同的劫数之中。这是一种神秘的、不吉祥的、噩梦般的生活观,其奇特的恐惧感或毒害性显然在于我们把两种不可能一致的东西搅在一起:一方面在于我们对一种整体生活精神抱着执着的希望;另一方面是我们固执地相信,自然发展的过程必定是这种精神充分的显现和表现。此种特别的于生求死的(death – in – life)的悖论和忧郁滋生的困惑,恰恰存在于这种假设的包裹着我们并拥有着我们且我们应当分享之的精神存在,与通过可见世界而得以显露的这种精神品格之间的矛盾。卡莱尔在其《永恒的不》一书中那不朽的篇章"缝纫师的反复剪裁"里表达了这一结果。可怜的图菲尔斯德罗克这样写道:"我生活在一种持续、无限而痛楚的恐惧之中;面对我一无所知的一切,我颤颤抖抖、战战兢兢、忧心忡忡;仿佛天上与地下的一切都会伤害我;仿佛天地只是一个鲸吞一切的魔怪向我张着它无边的血口;在这天地之间,我心绪忐忑,惶惶不可终日,等待着被吞噬。"

---

[1] 马可·奥勒略,古罗马帝国最后一位皇帝,也是此期著名的哲学家之一,其代表作品有《沉思录》等。

这是沉思性忧郁的第一阶段。任何无理性的兽类都不会有这种忧郁；任何无宗教情感的人都不会被这种忧郁所吞噬。它是遭受挫折的宗教要求的病态战果，而非动物式经验的必然的结果。假如图非尔斯德罗克并未对混沌的世界寄予本是无限的信任和爱的话，他也许就会设法应付这种总的混乱和令人苦恼的世界经验。假如他可以零碎地遇到这些东西，对这些东西所表现出来的整体精神毫无怀疑，避开痛苦的部分，珍惜甜蜜的部分，随遇而安，随时而定，那么，他可就会曲折地走向一个轻松的目的地，就不会觉得有任何责任去无病呻吟、长吁短叹了。对于这个世界的痼疾来说，轻率的心态或者"我不在乎"的心态，是一种占统治地位的实际的麻醉剂（anaesthetic）。但是，且慢！在图非尔斯德罗克和我们其他人的身上有某种深刻的东西，它告诉我们，在世界万物中有一种我们应该忠诚的精神，因为这种精神的缘故，我们必须保持严肃的心态。于是，内心的热望和冲突便也被保持着，因为自然可见的表象没有显露出这种精神，而我们在现阶段的探讨中并未设想我们自己已超越可见的自然事实……

好了，在转向宗教这可能不得不谈的这一问题时，我慢慢也转到了我要谈论的核心问题。在人类历史上，宗教意味着许多东西。但是，从现在起，我将在超自然的意义上来使用宗教这个词；我宣布，所谓自然秩序——它构成了这个世界的经验——只是总体宇宙的一部分。**在这可见的世界之外，还有一个延伸的看不见的世界。**对此，我们现在还没有任何确定的了解，只知道我们现在生活的真正意义在于我们与这个看不见的世界的关系。**在我看来，一个人的宗教信仰（无论它可能涉及什么更特殊的学说），在本质上意味着他对某种看不见的秩序存在的信仰。**正是在这一看不见的秩序存在中，自然秩序之谜才能得到解释。在较为发达的宗教中，自然界永远都被视为一个更真实、更具永恒意义的世界之展览室或前廊，且永远被人们看作是一个接受教养、考验或救赎的领域。在这些宗教中，一个人在他能够进入永恒生活之前，必定以某种方式结束其自然生活。这个由风雨山水所构成的物质世界在绝对和终极的意义上乃是作为一神圣的追求目标确立起来的世界，在这一世界里，日月经天，江河纬地。这是人们对物质世界的基本概念，而我们只能在人类远古的宗教中找到这种概念，如，在最原始的犹太教中。正如我刚才所说的那样，正是这种自然宗教（尽管事实上诗人和科学家

们的善良意志超过了他们的颖悟，而他们那不断发表的见解已充斥我们当代人的耳目，它也仍然是原始纯朴的）在人们循环往返的意见中已经明确破产，我必须把我自己划入这类人之列，而且这类人正在日益增多。对于这些人来说，不能把自然物序（姑且按科学的看法简而言之）看作是任何和谐精神意向的显示。一如昌西·赖特所说，它仅仅是气候而已，周而复始，毫无目的。

现在，我希望能使你们感受到（如果我在这一短暂的提示中能够使你们感受到的话），我们有权利相信，物序只是一种片面的秩序；且我们有权利用一种看不见的精神秩序来补充之，如果生活只有因此才可能使我们觉得更值得过的话，那么我们就得相信这种精神秩序的存在。但是，在你们中的某些人看来，这种相信似乎是可悲的、神秘的，也是该诅咒的、不科学的。对此，我必须首先讲两句，以缓和你们可能认为是科学对此提出的否定。

三

在人的本性中，含有一种天生的自然主义和唯物主义的心灵，它只承认实际可感触到的事实。对这种心灵来说，被称为“科学”的实体乃是一种偶象。对“科学家”这个词的嗜好是一种注脚，通过这种注脚，你们就可以了解那些科学家的崇拜者，就会明白它是如何扼杀各种它不相信的、被称为“非科学的”看法的。人们必须承认，对这种作法没有任何哪怕是轻描淡写的指责。在最近300余年中，科学创造了这种光荣的飞跃，使我们的自然知识在广度和深度上都获得了巨大的拓展；而且，作为一个阶层，科学家已展示出颇让人羡慕的美德，正由于此，倘若科学家们因此而利令智昏也就毫不奇怪了。因此，在我们这所大学里，我已经听到不止一位教师说，科学业已奠定了所有根本性的真理概念，将来只需要给这些真理概念填充一些细节画面即可。但是，对现实状况最粗浅的反思都将表明，这些观念是多么粗陋野蛮。现实状况表明，我们如此缺乏一种科学的想象，以至人们很难明白，一个积极推进某一科学研究的人怎么能犯如此粗陋的错误。让我们想一想吧，在我们这一代产生了多少绝对崭新的科学概念；又产生了多少新的疑难问题，而我们以前却从未思考过这些问题；然后再让我们看一看科学发展的简

要历程。科学从伽俐略开始，而非始于300年前。自伽利略以来，出现过四位思想家，每一位思想家都告诉自己的继承者在他的生涯中所取得的各种发现，他们可能已经将科学的火炬传到了我们在座各位的手中。的确，对这一问题而言，每一位先前的听众都要比现在得高分的听众渺小得多，如果每一个人都为他自己的一代人说话，那么，人们就会将我们带到我们对之毫无所知的人类那里去，带到已经没有任何讲述他们神话的文献或碑文的那些岁月之中。这种有关宇宙真实的爆发性知识，这种一夜间的知识增长，会比人们在充分理解宇宙后对宇宙真实瞬间的一瞥更可信吗？不！**我们的科学只是沧海一粟，而我们的无知却是茫茫大海。**无论我们是否对其他事物确定无疑，但至少下面一点是确定的：**我们现有的自然知识世界是被某个更大的世界所包裹着的，而对于后者的各种剩余属性，我们目前尚未获得任何肯定的观念。**

当然，不可知论的实证主义理论，在最主要的问题方面承认这一原则，但它坚持认为，我们不得将此原则用于任何实践应用。这种学说告诉我们，我们没有任何权力因为我们现在乐于为我们的最高利益去梦想或设想任何宇宙的看不见的部分，就如此地去梦想或设想宇宙有一看不见的部分。我们必须永远等待感觉材料来证明我们的信念；只要我们尚未获得这种证明，我们就不得作任何假设。诚然，这是一个足够可靠的抽象观点。如果一位思想家不想作任何了解未知世界的冒险，如果他没有任何生命的需要，或者没有任何按照不可见世界所包含的东西而生活的渴望，那么，一种哲学的中立性和拒绝相信任何一种生活方式，就可能是他最明智的方针了。但不幸的是，只要我们与一种抉择的关系是实践的和有关生命的，中立性就不仅有其内在的困难，而且在外在方面也是不可实现的。正如心理学家告诉我们的，这是因为信念与怀疑都是生活的态度，都包含着我们的行动。比如，我们怀疑或拒绝相信某事实的惟一方式，就是继续行动，仿佛它不是事实。又譬如说，如果我不相信这间房子正在变凉，所以我打开窗户，也不点炉火，就好像它仍然暖和一样。如果我怀疑你是否值得我信赖，我就不会让你知道我的全部秘密，就当


马莉·洛朗西《阿泰密斯》

是你不值得我信赖一样。倘若我怀疑是否有必要为我的房子投保,那么,只要我相信没有必要投保,那就不会去交住房保险金。同样,如果我坚决不相信这个世界是神圣的,我就只能通过不断降低我特殊的信仰行为来表达这种拒绝,仿佛世界真的不是神圣的,而这仅仅意味着对某些批评性情形的反应,或是以一种宗教的方式来作出反应。你们看,当不行动也是一种行动且必须算作一种行动时,当不赞成实际上是一种反对时,我们的生活中便有各种不可避免的情形;在所有这些情形下,严格而始终一贯的中立性乃是一种不可企及的事情。

毕竟,把仅仅是由我们的内在兴趣引导我们去相信这件事当作中立性的责任,这难道不是最为荒谬的要求吗?认为我们的内在兴趣与隐蔽世界可能包含的力量没有任何真实的联系,这难道不是绝对教条主义的愚蠢说法吗?在另一情形下,种种基于内在兴趣的先知先觉已经证明是极具预见性的。看看科学本身的情形吧!如果没有一种要求我们追求理想的逻辑和数学和谐的专横的内在要求,我们就永远不能证明这些和谐隐藏在原始自然界的所有裂缝与空隙之间。人们最初不惜血汗而孜孜追求的,并非一条在科学中确立的规律,或科学所确定的事实。科学中所确立的规律和所确定的事实几乎不能满足人们的内在需要。这种需要产生于我们所不知道的东西,我们在自己身上寻找它们,迄今为止,只有生物学的心理学才用达尔文的"偶然变异"来对它们进行分门别类。但是,**我们相信这自然世界是某种比它自身更具精神性和永恒性的存在**,这一信仰的内在需要在那些感觉到该需要的人身上恰恰是很强烈的、权威性的,正如在一位声称自己具有科学头脑的人心里有着一种严格因果规律的内在需要一样。许多代人的艰难工作业已证明,后者需要预言。为什么前者也可以不是预言性的呢?而且,如果我们的需要越过了可见宇宙的范围,为什么不可见宇宙的存在不可以是一种象征符号呢?简而言之,什么权威可以阻止我们信任我们的宗教要求呢?如此确定的科学没有任何权威,因为她只能说什么是,什么不是;而不可知论的所谓"在没有强有力的感觉证据的情况下,你不应该相信"之说,仅仅是一种私人性的渴求某种特殊证据之欲望的表现(对任何一个人来说,都可能有这样的表现)。

四

当我谈到信任我们的宗教要求时，是不是就是我说的“信任”的意思呢？这一词语的意思是不是可以使我们详细地界定一个不可见的世界呢？是否允许我们诅咒那些有着不同信仰的人并将他们驱逐出教会呢？当然不！我们的信仰能力在根本上不是让我们去划分正统教徒与异教徒，这些能力是给予我们好好去生活的能力。而且，信任我们的宗教要求首先意味着按照这些要求去生活，并以这些要求所揭示的仿佛那个不可见的世界真实存在的心态去行动。人们能够借助一种没有任何单一教条或界定的信念而生而死，这是一个人性的事实。一个简单明了的确信是，**自然秩序不是终极的秩序，而只是一种纯粹的象征符号或视象，是一个具有多种修饰的宇宙之外在台景。在这外在的自然秩序中，精神的力量具有最终发言权，而且是永恒的**；这种简单明了的确信将使这些人完全能创造值得过的生活，尽管自然星球上的种种环境表明存在各种相反的推定。然而，对于这些人来说，把这种内在的确信作为含混不清的信念加以消除，也就扑灭了他们的存在之光，使其不再发散，这无疑是对他们的致命一击。这样，他们就会用一种野蛮的眼光来看待生活，对生活产生那种自杀性的心态。

现在这种实际情况就要直接落实到你和我的身上了。大概，对我们在座的差不多每一个人来说，只要我们能够确定，**勇敢而耐心地对待生活才是善始善终并能在一个看不见的精神世界里结出果实，那么，最不利的生活也可能是很值得一过的**。但是，姑且我们尚不确定，难道就必然推出人们单纯信任的这一精神世界只是一个傻瓜的天堂和懒汉安逸乡的结论吗？还是相反，这种信任只是我们自由沉浸的一种生活态度呢？好吧，我们自由地相信我们自己对任何并非不可能且可以与其背后所含的一切相比拟的事情的冒险。我们同动物生活的类比已生动地揭示出，物理世界大概不是绝对的；所有掩盖着众多有利于理想主义论点的一切也往往证明这一点；而我们整个物质生活也



凡高《农舍》

可能浸润于一种精神的氛围之中，这是我们现在还没有任何器官能够理解的一个存在维度。比如说，我们的狗存在于我们的人类生活之中，但狗却不属于人类。它们每时每刻都在目睹着各种外部的事件，然而，它们的理智却无法揭示出这些事件的内在意义，无论凭借何种可能的操作。在这些事件中，它们自身常扮演着主要的角色。又比如说，我的那只小猎狗咬了一个逗它玩的小孩，那小孩的父亲便要揍它。这只狗可能会出现在我与那孩子的父亲进行的每一次谈判过程之中，并目睹我给那位父亲赔款，但它对这一切所意味的事情却全然无知，也不担忧此事与它有任何干系；它永远无法知道其实际的狗的生活。或者，让我举另一种情况为例，这种情况出现在我的医学学生接待日里，给我印象十分深刻。让我们考虑一下被这些学生在实验室里进行活体解剖的一只可怜的狗吧。狗被绑在一块木板上，朝着刽子手尖利地嘶叫着，它黑暗的意识如同处在地狱之中。在整个事件中，它无法看到一丝获得拯救的光芒；然则，所有这些明显的凶残事件常常都是由人的各种意图来控制的，如果它已经陷人黑暗的心灵只可能瞧上这些刽子手一眼，所有那些对它施展英雄行为的人都会以宗教的心情默许这一切。他们所带给我们的，是改善性的真理，是解除未来动物和人的痛苦。这可能是一个真诚的拯救过程。躺在木板上，它所履行的作用要比任何充裕的狗类生活所能达到的高得多，然而，就它整个行为表现来说，这种作用只属于绝对超出其狗窝的一部分。

现在，再让我们从狗的生活转到人的生活上来。在狗的生活中，我们看到了对狗来说不可见的世界，因为我们生活在[动物和人的]双重世界之中。在人的生活中，尽管我们只看到了我们的世界和这个世界内的它的世界，然则，仍然有可能存在一个世界包围着[人和动物的]两个世界，正如我们看不到它的世界，它也看不到我们的世界一样。而相信这个世界的存在，也许是我们在这个世界中生活所不得不履行的最根本的作用。但是，人们现在却听到实证主义者带着轻蔑的口气在大喊大叫着："也许！也许！一种科学的生活怎么能使用这些也许?"那好，我来回答：这种"科学的"生活本身与种种"也许"大有关系，而一般说来，人的生活与这些"也许"有着各种关系。只要人代表着某种东西，只要人最终还是生产性和创造性的，我们就可以说，他的整个生命功能就不得不涉及到"种种也许"。只有基于一种"也许"，人才能获得一种

胜利，才能履行一种信念行为或勇敢行为；任何一次服务、一种慷慨的表现、一次科学探险或实验，或者是一部科学的教科书，都不可能不出现一个错误。我们时时刻刻的生活都只是在用我们的人格冒险。而且，**我们对一种未明确的结果所持的预先信念常常是惟一使该结果成为真实结果的原因**。例如，假设你正在攀登一座山峰，且你自己已经达到这样一个位置，从该位置出发，你惟一的逃避就是纵身一跳。如果你有信心成功地跨步一跃，你的脚步就将受到刺激，完成这巨大的跳跃。但如果你连自己都信不过，只想到你在科学家谈论"种种也许"时所听到的那些甜言蜜语，你将会而对这巨大的沟壑犹豫不决，最终失去自制，战战兢兢，使自己陷入绝望之中，跌人万丈深渊。在这类情形（属于大量情形中的一种）中，**智慧和勇敢的作用都是去相信什么是你需要实现的，因为只有依靠这种信念，你才能实现你的需要**。如果拒不相信，且认为你确实正确，那么你就将不可救药。但是，如果你相信且你确实正确，那么你将拯救你自己。你通过你的信与不信使两个可能的宇宙各自成为真实的，而在你作出行动选择之前，这两个宇宙一直都只是两种"也许"，在这种情形中尤其如此。

五

在我看来，生活是否值得过这一问题，逻辑上属于大多数类似情形。它的确要看你这位生活者怎么过。如果你以自己的自杀屈服于那种噩梦景象，而对于罪恶的渊薮却大加美化，那你的生活就的确是一片漆黑了。随着你生活世界的展开，由你自杀的行动所造成的悲观主义也就确实是无可怀疑的了。你对生活的不信任，已经使你自己的持续存在而可能产生的生活价值消失得干干净净；这时候，贯穿于你整个可能的存在领域的只有这种不信任，它本身已经显示出神圣的力量。但是，反过来设想一下，如果你放弃这种噩梦式的观点，你就会执着于生活，相信这世界并非末日。设想一下，你发现自己有着一个美好的春天，一如华兹华斯所说——

因为信念，生存才充满热情和美德，

如同战士因为勇气而拥有了他们的生活，

水手因为心中的力量而敢于面对激浪滔天的大海。

再设想一下，无论你被蒙上了多厚的面纱，你不可征服的主体性都可与之抗争，永远信任更大的整体将会使你得到比任何激情的快乐更为美妙的享受。有了这些条件，你难道还不能创造出值得一过的生活吗？如果生活只给你带来公平的环境而没有给你更高的能力留下任何余地，那么，凭借你所具备的拼搏生活的各种品质，生活实际上又该是怎样的呢？请记住，快乐主义与悲观主义都是我们对生活世界所采取的一种观念，而我们自己对这个世界的反应尽管在巨大的生活世界中微不足道，却也是整个事物中的有机构成部分，这些反应必然促使我们决定采取一种生活观念。在确定生活观念时，这些反应甚至可能是决定性的因素。给一个庞大的平衡器加上一根羽毛的重量，它便会失去平衡，给一个长长的句子加上"n""o""t"三个字母，[①] 它的意思便会颠倒过来。我们可以说，生活是值得一过的，因为从道德的观点来看，生活是由我们创造的；而且，从这一观点来看，只要我们离不开生活，我们就必定能成功地创造我们的生活。

在描述这些能够自我证实的信念时，我已经假定，对于那些有道德的人来说，对一种看不见的秩序的信念，正是激励他们去努力而耐心地创造其可见秩序的动力。我们对已见世界的善所怀有的信念（现在，这种善的意义只适合于成功的道德生活和宗教生活）已经通过了解我们对未见世界的信念而得到证实。但是，我们对未见世界的信念是否可以同样得到证实呢？谁知道呢？

再者，这也是一个"也许"的问题。而"也许"正是这种境况的本质。我们坦率地承认，我不明白为什么不可见世界的存在本身部分地可能不依赖于个人的反应，而这种个人反应是我们中的任何一个人都可能会对宗教祈祷产生的反应。简而言之，上帝本身可能从我们的忠贞中吸取生命的力量并增长其存在本身。就我自己的经验来说，如果认为生活的血汗艰难和悲剧只是意味着缺乏生活的话，我不知道生活的血汗艰难和悲剧还能意味着什么。如果生活不是一种真正的战斗——在这场战斗中，我们可以在宇宙中成功地获得某种永恒的东西，它就不过

① 即英语中的"不"或"非"的单词。

是一场私人性的游艺而已。在私人性的游艺中，任何人都可以随意退出。但是，**我们感觉到生活是一场真正的战斗，仿佛宇宙中真的有某种野蛮的东西，需要我们用自己的理想和信念去拯救，这中间，首先是将我们的心灵从各种无神论和恐惧中拯救出来。**因为我们的本性适合于这种半野蛮半需要拯救的宇宙。在我们的本性中，最深刻的东西是这种内心深渊（正如一位德国大夫后来称之为的那样），只有我们的意愿和无意、我们的信念和恐惧才寄居于这无言的心灵领域。**正如涌动于大地深处的水通过洞穴尽头无数的裂缝和缝隙渗透而出，然后形成那喷发不息的涌泉一样，我们全部外在行为和决定的源泉也正源出于这些尚未开化的人格深处。我们与自然万物的最深刻的沟通器官正在于此；**而与我们灵魂的这些具体运动相比，所有抽象的陈述和科学的论证——比如说，严格的实证主义者对我们信念的否定——对我们来说，就像是喋喋不休的唠叨。因为在这里，各种可能性（而非业已完成的事实）都是我们主动去料理的现实性，借引我的朋友、费城伦理学学会的威廉·索尔特的话说："正如勇敢的本质是生命之可能性的冒险一样，信念的本质就是坚信这种可能性的存在。"



马蒂斯《舞》

我对你们的最后忠告是：别害怕生活。相信生活是值得一过的，而你们的信念将帮助你们创造这一事实。在你作出判断（或者在你到达你的判断可以象征性表达的某一存在阶段）之前，那种你认为是正确的"科学证据"可能并不清楚。但是，处在这一时刻并持有信念的战斗者，或在此时此刻代表着这些战斗者的存在，此时却可能会心灵衰竭，不敢继续向前，让我们用亨利四世的话告诫这些人吧！亨利四世在获得一次伟大战斗的胜利后，对那位动作迟缓的克里伦将军说："勇敢的克里伦，却上吊吧！我们在阿奎斯战斗，可你却不在那里。"

（万俊人　译）

生活的意义

阿德勒



【阅读提示】阿德勒(1870－1937),奥地利著名心理分析学家,创立了以"自卑情结"为主要特征的"个体心理学",与弗洛伊德、荣格一起并称精神分析学三大家。本文选自其代表作《自卑与超越》。作者指出,"器官缺陷,被娇纵,被忽视"这三种情境最容易导致儿童的自卑感,从而使他在成长过程中"容易将错误的意义赋予生活"。而克服自卑感最有效的方法就是增强儿童的社会兴趣,让他们了解"生活的意义在于贡献",这样才能促使他们"以勇气及较大的成功机会来应付其困难。"

【关键词】生命意义,个体心理学,早期的记忆,社会兴趣。

一

人类生活于"意义"的领域之中。我们所经验到的,并不是单纯的环境,而是环境对人类的重要性。即使是对环境中最单纯的事物,人类的经验也是以人类的目的来加以衡量的。"木头"指的是"与人类有关系的木头","石头"的意思是"能作为人类生活因素之一的石头"。假使有哪一个人想脱离意义的范畴而使自己生活于单纯的环境之中,那么他一定非常不幸:他将自绝于他人,他的举动对他自己或别人都毫不起作用,总之,它们都是没有意义的。**我们一直是以我们赋予现实的意义来感受它,我们所感受的,不是现实本身,而是它们经过解释后之物。**因此,我们可以顺理成章地说:这些意义多多少少总是不完全的,它们甚至是不会完全正确的。意义的领域即是充满了错误的领域。

假如我们问一个人:"生活的意义是什么?"他很可能回答不出来。通常,人们若不是不愿用这个问题来使自己困扰,就是用老生常谈式的

回答来搪塞它。然而，自有人类历史起，这个问题便已经存在了，在我们的时代，青年们——较老的人们亦是如此——也常会爆出这样的呼号："我们是为什么而活？生活的意义是什么？"不过，我们可以断言：他们只有在遭受到失败的时候，才会发出这种疑问，假使每件事情都平淡无波，在他们面前也没有困难的阻碍，那么这个问题便不会被诉之于言词。每个人都只把这个问题和对它的答案表现于自己的行为之中。如果我们对一个人的话语充耳不闻，而只观察他的行为，我们将会发现：他有个人的"生活意义"，他的姿势、态度、动作、表情、礼貌、野心、习惯、特征等等，都遵循此一意义而行。他的作风表现出：他好像对某种生活的解释深信不疑，他的一举一动都蕴含有他对这个世界和他自己的看法，他似乎断言："我就是这个样子，而宇宙就是那种型态。"这便是他赋予自己的意义以及他赋予生命的意义。

随人而异的生命意义是多得不可胜数的。而且，我们说过，每一种意义可能多少都含有错误的成分在里头。没有人拥有绝对正确的生命意义，而我们也可以说：只要是被人们应用的生命意义，也不会是绝对错误的。所有的意义都在这两极端间变化。然而，在这些变化里，我们却可以将各种回答分出高下：它们有些很美妙，有些很糟糕，有些错得多，有些错得少。我们还能发现：较好的意义具有那些共同特质，而较差的意义又都缺少那些东西。这样，**我们可以得到一种科学的"生命意义"，它是真正意义的共同尺度，也是能使我们应付与人类有关的现实"意义"的。在此，我们必须牢牢记住："真实"指的是对人类的真实，对人类目标和计划的真实。除此之外，别无真理。**如果还有其他真理存在，它和我们也没有关系，我们无法知道它，它也必然是没有意义的。

二

每个人都有三条重要的联系，这些联系是他必须随时耿耿于怀的。它们构成了他的现实，他们面临的问题都是这些联系所造成的。由于这些问题总是不停地缠绕着他，他也必须不断地回答这些问题，他的回答即能表现出他对生命意义的个人概念。这些联系之一是：我们居住于地球这个贫瘠星球的表面上，而无处可逃。我们必须在这个限制之下，借我们居住之处供给我们的资源而成长。我们必须发展我们的身

体和心灵，以保证人类的未来得以延续。这是个向每个人索取答案的问题，没有人逃得了它的挑战。无论我们做什么事，我们的行为都是我们对人类生活情境的解答：它们显现出我们心目中认为哪些事情是必要的，合适的，可能的，有价值的。这些解答又都被“我们属于人类”以及“人类居住于此一地球之上”等事实所限制。

当我们考虑到人类肉体的脆弱性以及我们所居住环境的不安全性时，我们可以看出：为了我们自己的生命，为了全体人类的幸福，我们必须拿出毅力来确定我们的答案，以使它们眼光远大而前后一致。这就像我们面对一个数学问题一样，我们必须努力追求解答。我们不能单凭猜测，也不能希图侥幸，我们必须用尽我们能力所及的各种方法，坚定地从事此事。我们虽然不能发现绝对完美的永恒答案，然而，我们却必须用我们的所有才能，来找出近似的答案。我们必须不停地奋斗，以找寻更为完美的解答，这个解答必须针对“我们被束缚于地球这个贫瘠星球的表面上”这件事实，以及我们居住的环境所带给我们的种种利益和灾害。

现在，我们讨论第二种联系。我们并不是人类种族的惟一成员。我们四周还有其他人，我们活着，必然要和他们发生关联。个人的脆弱性和种种限制，使得他无法单独地达到自己的目标。假使只有他孤零零地活着，并且想只凭自己的力量来应付自己的问题，他必然会灭亡掉。他无法保持自己的生命，人类的生命也无法延续下去。他必须和他人发生联系，此种联系是因为他的脆弱、无能和限制所造成的。个人为自己的幸福，为人类的福利，所采取的最重要步骤就是和别人发生关联。因此，对生活问题的每一种答案都必须把这种联系考虑在内：它们必须顾虑及“我们生活于和他人的联系之中，假使我们变得孤独，我们必将灭亡”这件事实。我们最大的问题和目标就是：在我们居住的星球上，和我们的同类合作，以延续我们的生命和人类的命脉。我们要生存下去，我们的情绪就必须和这个问题与目标互相协调。

我们还被另一种联系束缚住。人类有两种性别，个人和团体共同生命的保存都必须顾及这件事实。爱情和婚姻即属于这种联系。每一个男人或女人都不能对这问题避而不答。人类面对这问题时的所作所为，就是他的答案。人们可以用许多不同的方式来解决此一问题，他们的举动即表现出：他们认为可以为他们解决这个问题的最佳方法。这

三种联系构成了三种问题：如何谋求一种职业，以使我们在地球的天然限制之下得以生存；如何在我们的同类之中获取地位，以使我们能互助合作并分享合作的利益；如何调整我们自身，以适应“人类存在有两种性别”和“人类的延续和扩展，有赖于我们的爱情生活”等事实。

个体心理学（individual psychology）发现：**生活中的每一个问题几乎都可以归纳于：职业、社会和性这三个主要问题之下。每个人对这三个问题作反应时，都明白地表现出他对生活意义的最深层的感受。**举个例子说吧，假如有一个人，他的爱情生活很不完美，他对职业也不尽心致力，他的朋友很少，他又发现：和他的同伴接触是件痛苦的事。那么，由他生活中的这些拘束和限制，我们可以断言：他一定会感到：“活下去”是件艰苦而危险的事，它有着太少的机会与太多的挫折。他活动范围的狭窄，可以用他的判断来加以了解：“生活的意义是——保护我自己以免受到伤害、把自己圈围起来，避免别人接触。”反过来说，假使有一个人，他爱情生活的各方面都非常甜蜜而融洽，他的工作导致了可观的成就，他朋友很多，他交游广阔而成果丰硕。我们能断言，这样的人必然会感到：生活是件富于创造性的历程，它提供了许多机会，却没有不可克服的困难。他应付生活中各种问题的勇气，可以用下面的断语来加以了解：“生活的意义是——对同伴发生兴趣，作为团体的一分子，并对人类幸福贡献出自己的一份力量。”



凡高《自画像》

三

在这里，我们可以看出：各种错误“生活意义”的共同尺度，和各种正确“生活意义”的共同尺度。所有失败者——神经病患者、精神病患者、罪犯、酗酒者、问题少年、自杀者、堕落者、娼妓——**之所以失败，就是因为他们缺乏从属感和社会兴趣。**他们在处理职业、友谊和性等问题时，都不相信这些问题可以用合作的方式加以解决。他们赋予生活的意义，是一种属于个人的意义：他们以为，没有哪个人能从完成其目

标中获得利益，他们的兴趣也只停留于自己身上。他们争取的目标是一种虚假的个人优越感，他们的成功也只有对他们自身才有意义。谋杀者在手中握有一瓶毒药时，可能会体会到一种权力之感，但是，很明显地，他只能使自己相信自己的重要性，对别人而言，拥有一瓶毒药并不能抬高他的身价。事实上，属于私人的意义是完全没有意义的，意义只有在和他人交往时，才有存在的可能。只对某个人意味某些事情的一个字，实在是毫无意义的。**我们的目标和动作也是一样，它们的惟一意义，就是它们对别人的意义。**每个人都努力地想使自己变得重要，但是如果他不能体认：人类的重要性是依他们对别人生活所作的贡献而定的，那么他必定会踏上错误之途。

我曾听过一则关于一个小宗教团体领袖的轶事。有一天，她召集了她的教友，告诉他们：世界末日在下星期三就要来临了。教友们在震惊之下，变卖了自己的财产，放弃了俗世的杂念，紧张地等待天灾地变的到来。结果，星期三毫无异象地过去了。星期四，他们召集了一群人，向她兴师问罪："瞧瞧我们处境的困难吧！"他们说："我们放弃了所有的保障，我们告诉我们遇到的每一个人。他们讥笑我们的时候，我们还充满信心地说：我们的消息是从最绝对的权威处听来的。现在星期三已经过了，世界怎么仍然完整无恙呢？"可是，这位女先知说道："我的星期三并不是你们的星期三呀！"她就这样地用属于她私人的意义来逃避别人的攻击。属于私人的意义实在是经不起考验的。

所有真正"生活意义"的标志是：它们都是共同的意义——它们是别人能够分享的意义，也是能被别人认定为有效的意义。能够解决生活问题的优良方法，必然也能为别人解决类似的问题；因为我们在其中可以看出如何用成功的方式来应付共同的问题。即是天才，也只能用其至高无上效用来定义，因为一个人的生命只有被别人认定为对他们很重要时，他们才会称他为天才。表现于这种生活中的意义必然为："生活意指——对团体贡献力量"。在这里，我们谈的不是职业动机。我们不管职业，而只注意成就。能够成功地应付人类生活中问题的人，他行为的方式显得好象已经认清：**生活的意义在于对别人发生兴趣以及互助合作。**他所做的每件事情似乎都被其同类的喜好所指引，当他遭遇困难时，他会用不和别人利益发生冲突的方法来加以克服。

对许多人而言，这很可能是一种新的观点，他们也许会怀疑，我们

赋予生活的意义是否真的应该是:奉献,对别人发生兴趣和互助合作。他们或许会问:"对于自己,我们又该做些什么呢?要是一个人老是考虑别人,老是为别人的利益而奉献自己,他岂不是要感到痛苦?如果一个人想要适当地发展自己,至少他也应该为自己设想一下吧?我们之中难道没有人应该学习怎样保护我们自身的利益,或加强我们本身的人格么?"这种观点,我相信是大谬不然的,它提出的问题只是虚假的问题而已。假若一个人在他赋予生活的意义里,希望对别人能有所贡献,而且他的情绪也都指向了这个目标,他自然会把自己塑造成最有贡献的理想型态。他会为他的目标而调整自己,他会以他的社会感觉来训练自己,他也会从练习中获得种种技巧。认清目标后,学习即会随之而行。慢慢地,他会开始充实自己以解决这三种生活问题,并扩展自己的能力。且让我们以爱情与婚姻为例。如果我们深爱着我们的伴侣,如果我们致力于充裕我们爱侣的生活,我们自然会竭尽所能地表现出自己的才华。假使我们没有奉献的目标,而只想凭空发展人格,那只是装腔作势,徒然使自己更不愉快而已。

另外还有一点足以证实:**奉献乃是生活的真正意义**。假使我们在今日检视我们从祖先手里接下来的遗物,我们将会看到什么?他们留下的东西,都是他们对人类生活的贡献。我们看到开发过的土地。我们看到公路和建筑物。在传统中,在哲学里,在科学和艺术上,以及在处理人类问题的技术方面,我们还看到了他们生活经验互相交流的成果。这些成果都是对人类幸福有所贡献的人们留下来的。其他的人们又怎么样呢?那些不合作分子,那些赋予生活另一种意义的人,那些只会问:"我该怎样逃避生活"的人,都怎么样了?他们身后一点痕迹也没有留下。他们不仅已经死亡,他们的整个生命也是贫瘠不堪的。我们的地球似乎曾对他们说过:"我们不需要你,你根本不配活下去。你的目标,你的奋斗,你所保持的价值观念都没有未来可言。滚开吧!一无可取的人!快点死亡,快点消逝掉吧!"对于不是以合作作为生活意义的人,我们所下的最后断语是:"你是没有用的。没有人需要你,走开!"当然,在我们现代的文化中,我们可以看到许多不完美之处,当我们发现了弊病,我们就该改变它,不过这种改变仍然必须为人类谋取更多福利为前提。

了解这种事实的人是到处都有的。他们知道:生活的意义是对人

类全体发生兴趣,他们也努力地培养爱情和社会兴趣。在各种宗教中,我们都能看到这种救世济人的心怀。世界上所有伟大的运动,都是人们想要增加社会利益的结果,宗教即是朝此方向努力的最大力量之一。然而,宗教的本旨却经常被曲解;除非它们更直接地致力于此工作,在它们现在已有的表现外,我们便很难再看出它们能做更多的事。个体心理学以科学方法,采用了科学技术,也获致同样的结论。我相信,它还更进一步。由于科学使人类对其同类的兴趣大为增加,所以它或许比政治或宗教等其他运动更能接近此一目标。我们从各种不同角度探讨此一问题,但目标却始终如一——增加对别人的兴趣。

四

因为这种赋予生活的意义,其性质有如吾人事业的守护神或随身恶魔,所以我们对这些意义是如何形成的,它们彼此之间有哪些不同,如果它们犯重大的错误,又应如何纠正等事情的了解,乃是非常重要之事。这是属于心理学的研究范畴。**心理学有别于生理学或生物学,就是它能利用对"意义"以及它们对人类行为及人类未来之影响等事情的了解,来增进人类的幸福。**从呱呱坠地之日起,我们即在摸索着追寻此种"生活的意义"。即使是婴孩,也会设法要估计一下自己的力量,和此种力量在环绕着他的整个生活中,所占的分量。在生命开始第五年末了之际,儿童已发展出一套独特而固定的行为模式,这就是他对付问题和工作的样式。此时,他已经奠下"对这世界和对自己应该期待些什么"的最深层和最持久的概念。以后,他即经由一张固定的统觉表(Scheme of apperception)来观察世界:**经验在被接受之前,即已被预为解释,而此种解释又是依照最先赋予生活的意义而行的。**即使这种意义错得一塌糊涂,即使这种处理问题和事物的方式会不断带来不幸和痛苦,它们也不会轻易地被放弃。只有重新检讨造成此种错误解释的情境,认出谬误之所在,并修正统觉表,这种生活意义中的错误才能被矫正过来。在少数情况下,个人也许会被错误作风的结果逼迫,而修正他所赋予生活的意义、并凭自己的力量成功地完成此种改变,然而,如果没有社会的压力,如果他不发现:假使他再我行我素,则他必然会陷入绝境,那么他必然不会这样做。而且,这种作风的修正,大部分要借助

于某些受过训练而了解这些意义的专家，他们能参予帮助发现最初的错误，并从旁建议一种较为合适的意义。

让我们举个例子说明：童年时的情境可以用许多不同方式来解释。童年时期的不愉快经验是可能被赋予完全相反的意义的。不顾不愉快经验的人，他的经验除了能告诉他作某些防范未然之事外，便不会影响他们。他觉得："我们必须努力改变这种不良环境，以保证我们的孩子能被安置得更好。"另一种人会觉得："生活是不公平的。别人总是占尽了便宜。既然世界这样对待我，我为什么要善待世界？"有些父母就这样告诉他们的孩子："我小时候也遭受过许多苦难，我都熬下去了。为什么他们就不该吃些苦头？"第三种人则可能觉得："由于我不幸的童年，我做的每件事都是情有可原的。"这三种人的解释都会表现在他们的行为里。**除非他们改变他们的解释，他们的行为便不会有所改变。**在此，个体心理学扬弃了决定论。经验并不是成功或失败之因。我们不会被经验过的打击（即所谓"震惊"trauma）所困扰，我们只是从其中取得决定吾人目标之物。我们被我们赋予经验的意义决定了自己：当我们以某种特殊经验，作为自己未来生活的基础时，很可能就犯了某种错误。意义不是被环境所决定的，我们以我们赋予环境的意义决定了我们自己。

然而，在儿童时期，有某些情况却很容易孕育出严重的错误意义。大部分的失败者都来自在这种情境下成长的儿童。首先，我们要考虑曾经因为在婴儿时期患病或先天因素，而导致身体器官缺陷的儿童。这种儿童心灵的负担很重，他们很难体会到：生活的意义在于奉献。除非有和他们很亲近的人能把他们的注意力由他们自身引到别人身上，他们大都会只关心自己的感觉。以后，他们还可能因为拿自己和周围的人比较，而感到气馁。在我们现代文化中，他们甚至还会因为同伴的怜悯、揶揄或逃避，而加深其自卑感。这些环境都可能使他们转向自己、丧失在社会中扮演有用角色的希望，并认为自己被这个世界所侮辱。

研究器官有缺陷或内分泌异常儿童所面临的困扰的，我想我是第一个人。这门科学虽然已经相当进步，可是它发展的方向却非如我所愿。我一直想找出可以克服此种困难的方法，而不是想找寻能够把失败的责任归之于遗传或身体环境的证据。器官的缺陷并不能强迫人们采用错误的生活模式。我们无法找出内分泌腺对他们有同样效果的两

个儿童。我们经常看到克服此种困难的儿童，他们在克服这些困难时，还发展出非常有用的才能。在这方面，个体心理学并不鼓吹优生学的选择。有许多对我们文化有重大贡献的杰出人材都有器官上的缺陷，他们的健康经常很差，偶尔他们还会早夭。然而，这些奋力克服身体或外在环境困难的人，却造成了许多新的贡献和进步。奋斗使他们坚强，也使他们奋勇向前。光看肉体，我们无法判断心灵的发展将会变好或变坏。可是，器官或内分泌腺有缺陷的儿童，绝大多数都未被导向正途，他们的困难也未曾被了解，结果他们大多变得只对自己的有兴趣。因此，我们在早年生活曾因器官缺陷而感受到压力的儿童之中，便发现了许许多多的失败者。

第二种经常在赋予生活的意义中造成错误的情境，是把儿童娇纵坏的情境。被娇宠的儿童多会期待别人把他的愿望当法律看待，他不必努力便成为天之骄子，通常他还会认为：与众不同是他的天赋权利。结果，当他进入一个不是以他为众人注意中心的情境，而别人也不以体贴其感觉为主要目的时，他即会若有所失而觉得世界亏待了他。他一直被训练为只取不予，而从未学会用别的方式来对付其问题。别人老是服侍着他，使得他丧失了独立性，也不知道他能为自己做些事情。当他面临困难时，他只有一种应付的方式——乞求别人的帮助。他似乎以为：假使他能再获得突出的地位，假使他能强迫别人承认他是特殊人物，那么他的情况就能大为增进了。

被宠坏的孩子长大之后，很可能成为我们社会中最危险的一群。他们有些人会严重地破坏善良意志：他们会装出"媚世"的容貌，以博取擅权的机会，可是却暗中打击平常人在日常事务上所表现的合作精神。还有些人会作出更公开的反叛：当他们不再看到他们所习惯的谄媚和顺从时，他们即会觉得自己被出卖了；他们认为社会对他们充满敌意，而想要对他们所有同类施以报复。假使社会真的将他们的生活方式表示敌意"这种事经常发生"，他们会拿这种敌意作为他们被亏待的新证据。这就是惩罚为什么总是不生效果的道理：它们除了加强"别人都反对我"的信念外，就一无所用了。被宠坏的孩子无论是暗中破坏或是公开反叛，无论是以柔术驾驭别人或是以暴力施行报复，他们在本质上都犯着同样的错误。事实上，我们发现：有许多人他们先后使用着这两种不同的方法，而其目标却始终未变。他们觉得："生活的意义是——独

占鳌头，被认为是最重要人物，并获取心中想要的每件东西。"只要他们继续将这种意义赋予生活，他们所采取的每种方法都是错误的。

第三种很容易造成错误的情境，是被忽视的儿童所处的情境。这样的儿童从不知爱与合作为何物：他们建构了一种没有把这些友善力量考虑在内的生活解释。我们不难了解：当他面临生活问题时，他总会高估其中的困难，而低估自己应付问题的能力和旁人的帮助及善意。他曾经发现社会对他很冷漠，从此他即错以为它永远是冷漠的。**他更不知道他能用对别人有利的行为来赢取感情和尊敬，因此，他不但怀疑别人，也不能信任自己。**事实上，感情的地位是任何经验都无法取代的，母亲的第一件工作，就是让她的孩子感受到她是位值得信赖的人物，然后她必须把这种信任之感扩大，直至它涵盖儿童环境中全部之物为止。如果她的第一个工作——即获得儿童的感情、兴趣和合作——失败了，那么这个儿童便不容易发展出社会兴趣，也很难对其同伴有友好之感。每个人都有对别人发生兴趣的能力，但是此种能力必须被启发、被磨练，否则其发展即会受到挫折。

假使有个完全被忽视、被憎恨或被排斥的儿童，我们很可能发现：他很孤单，不能和别人交往，无视于合作的存在，也全然不顾能帮助他和别人共同生活的任何事物。然而，我们说过，在这种环境下的个体必然会死亡。儿童只要度过了婴儿期，便可以证明：他已经受到了某些照顾和关怀。因此，我们不讨论完全被忽视的儿童，我们只管那些受到的照顾较平常为少者，或只在某方面受到忽视，其他方面却一如常人者。总之，我们说：被忽视的儿童必然未曾发现值得他十分信赖的人。我们的文明有种悲哀的讽刺，就是：有许多生活中的失败者，其出身都是孤儿或私生子。通常，我们都把这种儿童归纳于被忽视的儿童之中。

五

这三种情境——器官缺陷，被娇纵，被忽视——最容易使人将错误的意义赋予生活。从这些情境中出来的儿童几乎都需要帮助以修正他们对待问题的方法。他们必须被帮助以朝向较好的意义。假使我们关心过这些事情——这就是说，假如我们对他们有真正的兴趣，而也会在这方面下过工夫——我们将能在他们所做的每件事情中，看出他们的意

义。梦和联想已被证实为很有用处:做梦时和清醒时的人格都是相同的,但是在梦中社会要求的压力较轻,人格能不经过防卫和隐瞒而表现出来。不过,**要了解个人赋予自己和生活的意义,最大的帮助是来自其记忆。**每种记忆都代表了某些值得他们回忆之事,不管他能想起的,是多么少的一点点。当他作回忆时,它之能够被想起,即是因为它在他生活中所占的分量:它告诉他:"这是你应该期待之物"或"这是你应该躲避之物",或"这就是生活!"我们必须再强调:经验本身并不如留于记忆中而被凝结成生活意义的经验来得重要。每件记忆都是值得纪念之物。

对于表明个人对待生活的特殊方式已存在有多久,以及在指出最先构成其生活态度的环境等方面,儿童早期的回忆是特别有用的。最早的记忆之所以重要,有两个原因。第一,个人对自身和环境的基本估计均包含于其中,它是个人将他的外貌、他对自己最初的整个概念,以及别人对他的要求等等,第一次综合起来的结果。其次,它是个人主观的起点,也是他为自己所作记录的开始。因此,在其中我们经常可以发现;他觉得自己所处的脆弱和不安全的地位,以及被他当作理想的强壮和安全的目标,二者之间的对比。至于被个人当做最早记忆的,是否确实为他所能记起的第一件事,或是否为对真实事情的回忆,对心理学的目的而言,则是无关紧要的。记忆的重要性,在于它们被"当做"为何物、对它们的解释,以及它们对现在及未来生活的影响。

在此,我们可以举出个最初记忆的例子,并看看它们所造成的"生活意义"。"咖啡壶掉在桌子上,把我烫伤了。"这就是生活! 当我们发现:以这种方式开始其自述的女孩子总是无法摆脱孤独无助之感而高估生活中的危险与困难时,我们并不必惊异。假使她在心中责备别人没有好好照顾她,我们也不用惊奇。因为必定有某些人非常粗心大意,才会让这样幼小的婴孩遭受这样大的危险! 在另一个最初记忆中,也呈现出类似的世界形象:"我记得我三岁的时候,曾经从婴孩车上摔下来。"随着这种最初记忆,他反复作着这样的梦:"世界末日已到。我在午夜醒来,发现天空被火照得通红。星辰都纷纷往下坠,我们也将和另一个星球相撞。可是,在撞毁之前,我醒过来了。"当这个学生被问及:他是否惧怕何物时,他说:"我怕我不能在生活中获得成功。"他的最初记忆和反复的恶梦构成足以使他气馁之物,而使得他害怕失败和灾难。

一个由于夜尿以及和母亲不停地发生冲突,而被带到医院来的十

二岁男孩,说他的最初记忆是:"妈咪以为我丢失了。她非常骇害地跑到街上大声叫我,其实我一直藏在屋子里的一个橱柜中。"在这个记忆里,我们可以看到一种臆测:生活的意义是——用找麻烦来博取注意。获取安全感的方法就是欺骗。我虽然被忽视了,但是我却能愚弄别人。他的夜尿也是他用来使自己成为担心和注意中心的一种方法。他母亲对他所表现的焦虑和紧张,正加强了他对生活的这种解释。像前面的例子一样,这个孩子很早就得到一种印象,以为外在世界中的生活是充满危险的。他只有在别人为他的行为担心时才觉得安全。也只有用这种方式,他才能向自己保证:当他需要保护时,别人就会来保护他。

有个三十五岁的妇女,她的最初记忆是这样的:三岁那一年,有一次,我独自走进地窖。当我在黑暗中走下楼梯时,比我稍大的堂兄也打开门,跟着我走下来。我被他吓了一大跳。由这个记忆看来,她可能很不习惯于和其他孩子一起游玩,尤其是不喜欢和异性在一起。对"她是独生女"的猜测,结果被证实是正确的,而她在三十五岁之龄,也依然还没结婚。

由下面例子,可以看出社会感觉更进一步的发展:"我记得妈妈让我推载着小妹的娃娃车。"然而,在这例子中,我们还可能看到某些征象显示:她只有和比自己弱小的人在一起才觉得自在;以及她对母亲的依赖。当新婴孩降生时,要得到年纪较长的孩子的合作,最好是让他们帮忙照顾他,使他们对他产生兴趣,并分担保护他的责任。如果得到了他们的合作,他们便不会把父母集中在娃娃身上的注意力当做是对他们重要性的一种威胁。

想和别人在一起的欲望,并不一定是对别人真正有兴趣的证明。有一个女孩子,在被问及其最初记忆时,说道:"我和妹妹及两个女孩一起游玩。"在此,我们当然可以看出她正慢慢地学习和别人交际,可是,当她提起她最大的惧怕:"我怕别人都不理我"时,我们却能觉察到她的挣扎。从这里,我们还能看出她缺乏独立性的征象。

一旦我们发现并了解了生活的意义,我们即已握有了解整个人格之钥。曾经有人说:人类的特征是无法改变的,事实上,只有对那些未曾把握住解开此种困境之钥的人,这种说法才为正确。然而,我们说过:假使无法找出最初的错误,那么讨论或治疗也都没有效果,而改进的惟一方法,在于训练他们更合作及更有勇气地面对生活。合作也是

我们拥有的防止神经病倾向发展的惟一保障。因此，儿童应该被鼓励及被训练以合作之道；在日常工作及平常游戏中，他们也应该被允许在同龄儿童之间，找出自己的行为方式。对合作的任何妨碍都会导致最严重的后果。例如，只学会对自己有兴趣的被宠坏的孩子，很可能把对别人缺乏兴趣的态度带到学校。他对功课有兴趣，只是因为他认为这样做能换来老师的恩宠；他也只愿意听取他觉得对自己有利的事物。当他接近成年时，缺乏社会感觉对他的不利会变得愈来愈明显。在他的毛病开始发生时，他已经不再为责任感和独立性而训练自己，而他本身的特质也已经不足以应付任何生活的考验了。

我们不能因为他的短处而责备他。当他开始尝到苦果时，我们只能帮助他设法加以补救。我们不能期待一个没有上过地理课的孩子，在这门课的考卷上会答出好成绩；我们也不能期待一个未被训练以合作之道的孩子，在面临一个需要合作训练的工作之前，会有良好的表现。但是，每种生活问题的解决都需要合作的能力，而每种工作也都必须在人类社会的架构下，以能够增进人类福利的方式来予以执行，**只有了解生活的意义在于奉献的人，才能够以勇气及较大的成功机会来应付其困难。**



高更《奇妙的泉》

如果老师们、父母们及心理学家们都能了解：赋予生活以某种意义时可能犯的错误，而如果他们自己也没有犯同样错误，我们就能相信：缺乏社会兴趣的儿童对他们自己的能力，对生活的机会，就会有较乐观的看法。当他们遇到问题时，他们就不会停止努力、找寻捷径、设法逃离、把肩上重担推给别人口出怨言以博取关怀或同情，或觉得非常丢脸面自暴自弃，或问：“生活有什么用处？它使我得到什么东西？”他们将会说：“我们必须开拓我们的生活。这是我们的责任，我们也能够对付它。我们是自己行为的主宰。除旧布新的工作，舍我其谁！”假使每个独立自主的人，都能以这种合作的方式来应付其生活，那么我们将可看出：人类社会的进步必然是无止境的。

（黄光国　译）

人是什么?

——对人类本性的哲学探索

恩斯特·卡西尔



【阅读提示】恩斯特·卡西尔(1874－1945),德国著名哲学家,符号论文化哲学的奠基人。本文选自其代表著作《人论》,题目系编者所加。作者在考察了人类哲学史上关于人的本质各种主要理论思潮后,提出"人是符号的动物"这个著名观点,即人通过创造符号体系来建构文化世界。

【关键词】苏格拉底,斯多葛学派,基督教神学,巴斯葛,新宇宙学,数学理性,进化论。

一

认识自我乃是哲学探究的最高目标——这看来是众所公认的。在各种不同哲学流派之间的一切争论中,这个目标始终未被改变和动摇过:它已被证明是阿基米德点,是一切思潮的牢固而不可动摇的中心。即使连最极端的怀疑论思想家也从不否认认识自我的可能性和必要性。他们怀疑一切关于事物本性的普遍原理,但是这种怀疑仅仅意味着去开启一种新的和更可靠的研究方式。在哲学史上,怀疑论往往只是一种坚定的人本主义的副本而已。借着否认和摧毁外部世界的客观确实性,怀疑论者希望把人的一切思想都投回到人本身的存在上来。怀疑论者宣称,认识自我乃是实现自我的第一条件。为了欢享真正的自由,我们就必须努力打破把我们与外部世界联结起来的锁链。蒙田① 写道:"世界上最重要的事情就是认识自我。"

① 蒙田(Montaigne,1533—1592年),文艺复兴时期法国著名人文主义者、怀疑论思想家。

然而，甚至连这种研究问题的方法——内省的方法——也同样不能免于怀疑论者的怀疑。近代哲学开端于这样一个原则——我们自身存在的自明性是坚不可摧、无懈可击的。但是心理学知识的进展几乎根本没有证实这个笛卡儿主义的原则。现时代总的思想趋势又一次指向了相反的一端。几乎没有什么现代心理学会承认或推荐一种单纯的内省方法。一般来说他们总是告诉我们，这样的方法是非常靠不住的。他们确信，一种严格的行为主义态度是通向科学的心理学的惟一可能的途径。但是，一种始终如一的彻底的行为主义是不足以达到科学的心理学这个目标的。它能告诫我们提防可能的方法论错误，却不可能解决关于人的心理学的一切问题。**我们可以批评或怀疑纯粹的内省观察，却不能取消它或抹煞它。没有内省，没有对各种感觉、情绪、知觉、思想的直接意识，我们甚至都不能规定人的心理学的范围。**然而必须承认，单靠这种内省方法是决不可能全面了解人的本性的。内省向我们揭示的仅仅是为我们个人经验所能接触到的人类生活的一小部分，它决不可能包括人类现象的全部领域。即使我们成功地收集并联结了一切材料，我们所能得到的仍然不过是关于人类本性的一幅非常残缺不全的图画，一具无头断肢的躯干而已。

亚里士多德宣称，一切人类知识都来源于人类本性的一种基本倾向——这种倾向在人的各种最基本的行为和反应中都表现出来。感性生活的全部内容是被这种倾向所决定并且充分体现着这种倾向的。

> "求知是人类的本性。我们乐于使用我们的感觉就是一个说明；即使并无实用，人们总爱好感觉，而在诸感觉中，尤重视觉。无论我们将有所作为，或竟是无所作为，较之其它感觉，我们都特爱观看。理由是：能使我们识知事物，并明察事物之间的许多差别，此于五官之中，以得之于视觉者为多。"①

这段话充分地反映了亚里士多德的知识观与柏拉图的知识观之间的区别。对人的感性生活作这样的哲学赞颂，这在柏拉图的著作中是断然不可能有的。柏拉图决不会把求知的欲望与我们运用感官的嗜好

① 亚里士多德：《形而上学》，参见商务印书馆1981年中文版，第1页。

相提并论。在柏拉图那里,感性生活与理智生活被一条宽阔而不可逾越的鸿沟所分离:知识和真理属于先验系列,属于一个纯粹的永恒理念的王国。即使是亚里士多德,也确信科学的知识不可能单单靠知觉活动来达到。但是当他作为一个生物学家而说话时,他拒绝接受柏拉图在理念世界与经验世界之间所作的这种割裂。亚里士多德试图从生命这一方面来解释理念的世界,解释知识的世界。根据亚里士多德的看法,在这两个领域中,我们可以发现同样不间断的连续性。在自然界中就像在人类知识中一样,较高的形式是从较低的形式发展而来的。感官知觉、记忆、经验、想象和理性都被一个共同的纽带联结在一起,它们仅仅是同一种基本活动的不同阶段和不同表现而已。这种基本活动在人那里已达尽善尽美,不过在某种方式下,它也体现在动物以及有机生命的一切形式中。

如果我们接受了这种生物学的观点,我们就会认为,人类知识的最初阶段一定是全部都只涉及外部世界的,因为就一切直接需求和实践利益而言,人都是依赖于他的自然环境的。如果不能不断地使自己适应于周围世界的环境,人就不可能生存下去。走向人的理智和文化生活的那些最初步骤,可以说是一些包含着对直接环境进行某种心理适应的行为。但是在人类的文化进展方面,我们立即就遇见了人类生活的一个相反倾向。从人类意识最初萌发之时起,我们就发现一种对生活的内向观察伴随着并补充着那种外向观察。人类的文化越往后发展,这种内向观察就变得越加显著。人的天生的好奇心慢慢地开始改变了它的方向。我们几乎可以在人的文化生活的一切形式中看到这种过程。在对宇宙的最早的神话学解释中,我们总是可以发现一个原始的人类学与一个原始的宇宙学比肩而立:世界的起源问题与人的起源问题难分难解地交织在一起。宗教并没有消除掉这种最早的神话学解释,相反,它保存了神话学的宇宙学和人类学而给它们以新的形态和新的深度。从此以后,认识自我不是被看成为一种单纯的理论兴趣;它不仅仅是好奇心或思辨的问题了,而是被宣称为人的基本职责。伟大的宗教思想家们是最早反复灌输这个道德要求的。**在宗教生活的一切较高形式中,"认识你自己"这句格言都被看成是一个绝对命令,一个最高的道德和宗教法则。**在这种命令中,我们仿佛看到了最初天生的求知本性的突然倒转——我们看见了对一切价值的另一种不同估价。在世

界上一切宗教——犹太教、佛教、儒教和基督教——的历史中，我们都可以看到它们各自的这种发展步骤。

同样的原则也适用于哲学思想的一般进程。希腊哲学在其最初各阶段上看上去只关心物理宇宙。宇宙学明显地支配着哲学研究的所有其它分支。然而，希腊精神特有的深度和广度正是在于，几乎每一个思想家都是同时代表着一种新的普遍的思想类型。在米利都学派的物理哲学之后，毕达哥拉斯派发现了数学哲学，埃利亚派思想家最早表达了一个逻辑哲学的理想。赫拉克利特则站在宇宙学思想与人类学思想的分界线上。虽然他仍然像一个自然哲学家那样说话，并且属于"古代自然哲学家"，然而他确信，**不先研究人的秘密而想洞察自然的秘密那是根本不可能的**。如果我们想把握实在并理解它的意义，我们就必须把自我反省的要求付诸实现。因此对赫拉克利特来说，可以用两个字概括他的全部哲学："**我已经寻找过我自己**"（ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν）。但是，这种新的思想倾向虽然在某种意义上说是内在于早期希腊哲学之中的，但直到苏格拉底时代才臻于成熟。**我们发现，划分苏格拉底和前苏格拉底思想的标志恰恰是在人的问题上**。苏格拉底从不攻击或批判他的前人们的各种理想，他也不打算引入一个新的哲学学说。然而在他那里，以往的一切问题都用一种新的眼光来看待了，因为这些问题都指向一个新的理智中心。希腊自然哲学和希腊形而上学的各种问题突然被一个新问题所遮蔽，从此以后这个新问题似乎吸引了人的全部理论兴趣。在苏格拉底那里，不再有一个独立的自然理论或一个独立的逻辑理论，甚至没有像后来的伦理学体系那样的前后一贯和系统的伦理学说。**惟一的问题只是：人是什么？**苏格拉底始终坚持并捍卫一个客观的、绝对的、普遍的真理的理想。但是，他所知道以及他的全部探究所指向的惟一世界，就是人的世界。他的哲学（如果他具有一个哲学的话）是严格的人类学哲学。柏拉图在一篇对话中，描写了苏格拉底与他的学生斐德若（Phaedrus）的谈话。他们两人一块散步，不一会儿来到了雅典城门外的一个地方。苏格拉底突然赞赏起这个地方的美丽来。他对他所高度赞美的这片风景简直喜不自禁。但是斐德若打断了他。斐德若惊讶的是，苏格拉底的举止就像一个由导游者带着来观光的异乡人一样。他问苏格拉底："你从未出过城门吗？"苏格拉底的回答是颇有

象征意义的。他回答道:“确实如此,我亲爱的朋友。我希望你知道了其中的缘故后会谅解我。因为我是一个好学的人,而田园草木不能让我学得什么,能让我学得一些东西的是居住在这个城市里的人民。”①



凡高《麦田里的乌鸦》

然而当我们研究柏拉图的苏格拉底对话时,我们在任何地方都找不到对这个新问题的一个直接解答。苏格拉底向我们详细而不厌其烦地分析了人的各种品质和品德。他试图规定这些品质的性质并给它们下定义:善、公正、节制、勇敢,等等。但他从未冒昧地提出一个关于人的定义。这种表面上的不足应当如何解释呢?苏格拉底是有意地采取了一种兜圈子的方法——一种只允许触及问题的表面而不深入问题内部及其真正核心的方法吗?但是在这里比在其它任何地方,我们都更加应该揣测苏格拉底的反语。恰恰正是苏格拉底的这种否定回答给这个问题带来了新的意想不到的启示,正是这种否定回答告诉了我们苏格拉底对人的概念的正面看法:**我们绝不可能用探测物理事物的本性的方法来发现人的本性。物理事物可以根据它们的客观属性来描述,但是人却只能根据他的意识来描述和定义。**这个事实提出了一个全新的问题,这个问题是不可能靠我们通常的研究方式来解决的。前苏格拉底哲学中所使用的那种经验观察和逻辑分析,在这里被证明是不够的和不充分的。因为只有在我们与人类的直接交往中,我们才能洞察人的特性。要理解人,我们就必须在实际上面对着人,必须面对面地与人来往。因此,苏格拉底哲学的与众不同之处不在于一种新的客观内容,而恰恰在于一种新的思想活动和功能。**哲学,在此以前一直被看成是一种理智的独白,现在则转变为一种对话。只有靠着对话式的亦即辩证的思想活动,我们才能达到对人类本性的认识。**以往,真理总是被看成应当是某种现成的东西,它可以靠思考者的独自努力而被把握,并且能轻易地传递和传达给其他人。但是苏格拉底不再满足于这种见解。在《理想国》中柏拉图说道,往一个人的灵魂中灌输真理,就像给一个天生的瞎子以视力一样是不可能的。真理就其本性而言就是辩证思想的产物。因此,如果不通

① 柏拉图:《斐德若篇》。——编者

过人们在相互的提问与回答中不断地合作,真理就不可能获得。因此,真理不像一种经验的对象,它必须被理解为是一种社会活动的产物。在这里,我们获得了对于“人是什么?”这一问题的新的、间接的答案。人被宣称为应当是不断探究他自身的存在物——一个在他生存的每时每刻都必须查问和审视他的生存状况的存在物。人类生活的真正价值,恰恰就存在于这种审视中,存在于这种对人类生活的批判态度中。在《申辩篇》中苏格拉底说:“一种未经审视的生活还不如没有的好。”我们可以概括苏格拉底的思想说,他把人定义为:**人是一个对理性问题能给予理性回答的存在物**。人的知识和道德都包含在这种循环的问答活动中。正是依靠这种基本的能力——对自己和他人作出回答(response)的能力,人成为一个“有责任的”(responsible)存在物,成为一个道德主体。

二

〔苏格拉底对“人是什么?”这个问题的〕这第一个答案,在某种意义上说已经沿袭下来而成了经典的答案。苏格拉底的问题和苏格拉底的方法绝不会被遗忘或抹杀。通过柏拉图思想的媒介,它在人类文明的全部未来发展中留下了它的标记。要使我们相信古代哲学的深刻统一性和绝对连续性,或许最可靠最简便的方法就是,把希腊哲学中的这些早期阶段与希腊罗马文化最晚最崇高的作品之一——马可·奥勒留·安托尼努斯皇帝写的《沉思录》一书相比较。乍一看来,作这样的一个比较显得很任意,因为马可·奥勒留并不是一个有独创性的思想家,他也不遵循严格的逻辑方法。他感谢诸神说,当他下决心使自己从事哲学时,他并没有变成一个哲学的著述家或三段论法的解决者。但是,苏格拉底和马可·奥勒留都同样地深信,为了发现人的真正本性或本质,我们首先就必须摆脱人的一切外部的和偶然的特性。

“不能使他成为一个人的那些东西,根本就不能称为人的东西。它们无权自称为是属于人的东西;人的本性与它们无涉,它们不是那种本性的完成。因此,置身于这些东西之中,既不是人生活的目的,也不是目的亦即善的完成。而且,如果

任何这些东西确曾与人相关，那么蔑视它们和反对它们则不是人的事……不过事实上，一个人越是从容不迫地使自己排斥这些和其它这样的东西，他也就越善。"①

所有那些从外部降临到人身上的东西都是空虚的和不真实的。人的本质不依赖于外部的环境，而只依赖于人给予他自身的价值。财富、地位、社会差别、甚至健康和智慧的天资——所有这些都成了无关紧要的。惟一要紧的就是灵魂的意向、灵魂的内在态度；这种内在本性是不容扰乱的。"那不能使一个人本身变得比从前更坏的东西，既不可能使他的生活变得更坏，也不可能从外部或内部伤害它。"②

因此，在斯多葛主义那里，就像在苏格拉底的概念中一样，自我质询的要求是人的特权和他的首要职责。③ 不过这个职责现在是在一个更广的意义上被理解了；它不仅有一个道德的背景而且还有一个宇宙的和形而上学的背景。"一定要向你自己提出这个问题，并且要这样盘问自己：我与我身上被称为统治一切的理性的这一部分有什么样的关系？"④ 一个与他自己的自我、与他的守护神和睦相处的人，也就是能与宇宙和睦相处的人；因为宇宙的秩序和个人的秩序这两者只不过是一个共同的根本原则的不同表现和不同形式而已。人，由于确信在这种宇宙和个人的相互关系中起主导作用的是自我而不是宇宙，从而证明了他内在固有的批判力、判断力和辨别力。一旦自我获得了它的内在形式，这种形式就是不可改变和不能扰乱的。"一个球体一旦形成就永远是圆的并且是真的。"⑤ 可以说，这就是希腊哲学的最后定论——这个定论又一次包含和说明了希腊哲学在一开始就已表达了的那种精神。这种精神就是判断的精神——在存在与非存在、真实与虚妄、善与恶之间的批判审辨精神。**生活本身是变动不定的，但是生活的真正价值则应当从一个不容变动的永恒秩序中去寻找。这种秩序不是在我们的感官世界中，而是只有靠着**我们的判断力才能把握它。在人那里，判断力是主要的力量，是真理和道德的共同源泉。因为只有在判断力上，

① 奥勒留：《沉思录》第5卷，第15段。
② 同上书，第4卷，第8段。
③ 奥勒留：《沉思录》，第3卷，第6段。
④ 同上书，第5卷，第11段。
⑤ 同上书，第8卷，第41段。

人才是整个地依赖于他自己的,判断力乃是自由、自主、自足的。马可·奥勒留说:

> “不要分散你的注意力,不要过于焦虑不安,而要成为你自己的主人,并且像一个人,像一个有人性的人,像一个公民,像一个凡人那样地面对生活……事物并不对灵魂起作用,因为它们是外在的并且始终是无动于衷的;而我们的骚动不安则仅仅来自于我们在自身中所形成的那种判断力。你看见的所有那些事物,都是瞬息万变并且将不再成其为所是的;要牢牢记住你已亲眼目睹了多少这样的变化。宇宙——变动不居,生活——作出判断(affirmation)。”

斯多葛学派关于人的观念之最大功绩就在于,这种观念使人既深深地感到他与自然的和谐相一致,又深深地感到他在道德上独立于自然。在斯多葛派哲学家的心目中,这两种断言并不发生冲突,而是互相联系着的。人发现他自己与宇宙处于完全的平衡之中,他并且知道这种平衡一定不会被任何外部力量所扰乱。这就是斯多葛派之“静默”(ἀταραξια)的双重特性。这种斯多葛主义理论被证明是古代文化最强有力的构成力量之一。但是,它突然发现自己是处在一种新的并且在此以前未被发现的力量面前。与这种新力量的冲突从根本上动摇了古典的关于人的理想。在人的问题上,斯多葛学派与基督教的理论并不是必然敌对的。在思想史上它们并行不悖,我们常常发现它们紧密地结合在同一个思想家身上。然而,基督教的理想与斯多葛学派的理想在有一点上始终是对立的,这种对立被表明是不可调和的。在斯多葛学派的理论中,维护人的绝对独立性,被看成是人的最基本的美德;而在基督教的理论中则变成了人的最根本的罪恶和错误,只要人坚持这种错误那就不可能被引上拯救之路。这两种互相冲突的观点之间的斗争持续了许多世纪;而且直到新纪元的开端——文艺复兴时期以及十七世纪,我们仍然能感到这种斗争的激烈程度。

在这里我们可以领悟到人类学哲学最典型的特征之一。像其它哲学研究分支一样,这种哲学不是若干一般观念的一个缓慢而持续的发

展过程。甚至在逻辑、形而上学和哲学的历史中，我们也发现最尖锐的对立。我们可以用黑格尔的术语把这种历史描述为一个辩证的过程，在这个辩证过程中，每一个正题后面都紧接着一个反题。然而总有一种内在的一致性，一个清晰的逻辑次序，把这种辩证过程的不同阶段连接起来。而另一方面，人类学哲学则显示出完全不同的特征。如果我们想把握人类学哲学的真正意义和重要性，我们必须选择的不是叙事诗的描写方式，而是戏剧的描写方式。因为我们所面临的，不是各种概念或理论的和平进展，而是在各种冲突着的精神力量之间的撞击。**人类学哲学的历史充满了人的各种最强烈的激情和冲动。**不管它所涉及的范围是多么普遍，它并不关心一个单一的理论问题；在这里，人的整个命运处于存亡攸关之中并迫切要求作出最终的裁决。

这个问题的这种特性在奥古斯丁的著作中得到了最清晰的表述。奥古斯丁站在两个时代的交界上。他生活在公元四世纪的基督教时代，又是在希腊哲学的传统中长大的，尤其是新柏拉图主义的体系在他的整个哲学中留下了烙印。但是另一方面，他又是中世纪思想的先驱者，是中世纪哲学和基督教教义学的奠基人。在他的《忏悔录》中我们可以一步一步地追踪他从希腊哲学走向基督教启示的道路。根据奥古斯丁的看法，在耶稣基督降生以前的所有哲学，都有一个根本错误的倾向，并且受同一种异端的影响。这就是：理性的力量被捧为人的最高力量。但是，当人被一种特殊神明的启示开导之后就会发现：理性本身是世界上最成问题、最含混不清的东西之一。**理性不可能向我们指示通向澄明、真理和智慧的道路。**因为它本身的意义就是含糊不清的，而关于它的来源则笼罩着一片神秘——这种神秘只有靠基督教的启示才能解决。对奥古斯丁来说，理性的本性并不是单纯的和惟一的，而毋宁是双重的和分裂的。人是根据上帝的形象而被创造的，而且他出自上帝之手时的原始状态是与他的原型不相上下的。但是所有这一切都由于亚当的堕落而丧失了。从那时起，理性的一切原初力量都被遮蔽了。而且理性如果只是诉诸于自身和自己的能力，就绝不可能找到回返之路。它不可能重建自身，不可能靠它自己的努力去恢复它原先的纯粹本质。如果这样一种改过自新是可能的话，那么就只能靠超自然力量的帮助，靠神恩赐的力量。这就是奥古斯丁所理解的并在中世纪思想的一切伟大体系中得到维护的新的人类学。即使是托马斯·阿奎那

——他返回到了希腊哲学的源泉，并且是亚里士多德的信徒——也不敢背离这个根本的教义。阿奎那比之于奥古斯丁给予了人的理性以更高的权力，但是他也深信，如果得不到上帝赐与的指引和启发，理性就不可能正确地使用这些权利。在这里，希腊哲学所维护的一切价值都完全被推翻了。那曾经似乎是人的最高特权的东西被说成是对人的严重威胁和使他误人歧途的诱惑物；那曾作为人的骄傲的东西成了人的最深的耻辱。斯多葛派的格言——人应当听从和尊重他的内在原则，听从和尊重他自己内部的"守护神"——现在被看成是危险的偶像崇拜。

这里不可能进一步来描述这种新人类学的特性，分析它的基本动机以及把它的发展追究到底。但是为了理解它的意义我们可以选择一条不同的更简单的途径。在近代的初期，出现了一位给这种人类学带来新的活力和新的光彩的思想家——在巴斯噶[①](Pascal)的著作中，这种人类学得到了它最好的或许也是给人印象最深的表述。巴斯噶准备担当这项以前其它著作家从未担当过的任务。在解释各种最晦涩的问题以及把各种复杂而散乱的思想体系加以综合集中方面，巴斯噶具有无与伦比的才华。他的思想之敏锐，文体之清晰，使人觉得似乎没有任何东西是不可渗透的。近代文学和近代哲学的一切有利条件都集于他一身。但是巴斯噶却把这些作为武器来反对近代精神——笛卡儿的精神和笛卡儿的哲学。初看起来，巴斯噶似乎接受了笛卡儿主义和近代科学的一切前提：在自然中没有任何东西能与科学理性的作用相对抗，因为没有什么东西能与几何学相对抗。但是思想史上一个令人难以理解的事实就在于，正是那时最伟大最深刻的几何学家之一变成了中世纪哲学人类学的殿军。巴斯噶十六岁时就写了一篇论圆锥曲线的论文，开拓了几何学思想的一个新的非常丰富多采的领域。但是巴斯噶不仅仅是个大几何学家，而且还是个哲学家；他作为哲学家，不只是沉思各种几何学疑难问题，而且想理解几何学的真正用处、范围，及其极限。这使他作出了"几何学精神"与"微妙的精神"之间的根本区别。几何学精神适用于所有那些可以精确分析——可以被分解为它们的最初组成成分的学科。它从某些公理出发，并且从这些公理推论出真理，这

① Pascal(1623-1662)，法国著名的数学家、物理学家和思想家。其宗教思想名著《思想录》对后世影响很大。——编者

的人啊，当你醒悟过来时，你就会知道，你是一个什么样的狂人！你自身是卑贱的；理性是不起作用的；低能之辈，沉默吧！要懂得，人无限地超越了人，应当从你的主人那里去听取你一无所知的你的真正身分！听从上帝吧！"① 这里给出的并不是对人的问题的一个理论解答。宗教不可能提供这样的解答。宗教的反对者总是谴责宗教的愚昧和不可理解性。但是一当我们考虑到宗教的真正目的，这种责备就成了对它的最高褒奖。宗教不可能是清晰的和理性的。它所叙述的乃是一个晦涩而忧伤的故事：关于原罪和人的堕落的故事。它所默示的论据，不可能作任何理性的解释。我们不可能说明人的原罪，因为它不是由任何自然的原因所造成或必然导致的；我们也不可能说明人的拯救，因为这种拯救依赖于神的一种不可理解的行为，它随心所欲地施予，随心所欲地拒绝，而不是因为有什么人的行为和有什么人的价值应受奖赏。因此，宗教绝不打算阐明人的神秘，而是巩固和加深这种神秘。它所谈论的上帝是一个隐秘的上帝。因此甚至他的映象——人，也就不可能是不神秘的。就是说，人也始终是一个隐秘的人。宗教绝不是什么关于上帝和人以及两者的相互关系的"理论"。我们从宗教那里得知的惟一答案就是：**上帝的意志正在于隐藏其自身**。"这样，因为上帝隐藏了起来，所以凡是不说上帝隐藏起来的宗教都不是合法的，而且凡是不为此而辩护的宗教都不是富于启示的。我们的宗教则竭尽全力于此：你实际上是隐秘的上帝② ……因为自然就是这样，它在任何地方——不管是在人之中还是在人之外——都暗示着一个不可捉摸的上帝。"③ 因此可以说，**宗教是一种荒谬的逻辑；因为只有这样它才能把握这种荒谬，把握这种内在的矛盾，把握人的幻想中的本质**。"确实，再没有什么能比这种学说更猛烈地打击我们了。然而，如果没有这种一切神秘中最不可理解的神秘，我们就不可能理解我们自己。关于我们人的状况这个难题在这种神秘的深渊中结成了难解之结；以致与其说这种神秘是人所不可思议的，倒不如说没有这种神秘，人就是不可思议的。"④

---

① 巴斯噶：《沉思》(Pensées)，第5章，第1节。
② 同上书，第12章，第5节。
③ 同上书，第13章，第3节。
④ 巴斯噶：《沉思》，第10章，第1节。

三

从巴斯噶的例子我们可以知道，在近代的开端，老问题仍然全都存在。甚至在笛卡儿《方法谈》出版以后，近代精神仍然在与同样的困难作斗争。它被两种完全不相容的解答所分裂。但是与此同时，一个缓慢的智力的进展开始了；由于这种进展，“人是什么?”这个问题转变到了——不妨说提高到了——一个更高的水平。这里重要的事情与其说是新的事实的发现，不如说是一种新的思想方式的发现。从这时起，现代意义上的科学精神第一次进入了争辩的场所。对关于人的一般理论的探究，现在是以经验的观察和普遍的逻辑原理为根据了。这种新的科学精神的第一先决条件就是，拆掉一切至今把人类世界与自然的其它部分分离开来的人为的栅栏。为了研究人类事务的秩序，我们就必须从研究宇宙的秩序开始。而且这种宇宙的秩序现在是以全新的面目出现的。新的宇宙学——哥白尼的著作中提出的日心说体系，是新人类学的惟一可靠的科学基础。

无论是古典的形而上学，还是中世纪的宗教和神学，都为这个任务作了准备。无论这两种学说在方法和目标上如何不同，但它们的主干都是建立在同一个原则上的。它们两者都把宇宙的秩序看成是有等级的，而人在这种秩序中占据了最高的位置。在斯多葛哲学和基督教神学中，人都被看成宇宙的目的。两种学说都深信，存在着一个普遍的天道，它统治着世界和人的命运。这种概念是斯多葛思想和基督教思想的基本假定之一。所有这些都一下子被新宇宙学认作有问题的了。人要求成为宇宙中心的权利失去了它的基础。**人被置于一个广大无边的空间之中，在这种空间中他的存在似乎处在一种孤独的尽头。他被一个不出声的宇宙所包围，被一个对他的宗教情感和他最深沉的道德要求缄默不语的世界所包围。**

对这种新的世界观的最初反应不消说只能是否定的反应，是充满怀疑和恐惧的反应——这是可以理解的，确实也是必然的。即使最伟大的思想家也不能使自己不受这种情感的影响。正如巴斯噶所说的：

"这无限宇宙的永恒沉默使我感到惊恐。"① 哥白尼体系成了十六世纪发展起来的哲学不可知论和怀疑论的最强有力的工具之一。蒙田在对人类理性的批判中利用了古希腊怀疑论体系的一切人所周知的传统论据,但是他加上了一个新的武器,这个武器在他手里被证明是具有最强大的力量和至高无上的重要性的。最足以使我们感到羞愧,最足以粉碎人类理性之傲慢的,莫过于一种不带偏见的物理宇宙观。蒙田在他的《为雷蒙·塞邦德申辩》中有一段著名的话:

"让人用理性的力量来使我懂得,他把自认为高于其它存在物的那些巨大优越性建立在什么基础上。谁又能使他相信——那苍穹的令人赞叹的无穷运动,那高高在他头上循环运行着的日月星辰之永恒的光芒,那辽阔无边的海洋的令人惊骇恐惧的起伏——都应该是为了他的利益和他的方便而设立,都是为了他而千百年生生不息的呢?这个不仅不能掌握自己,而且遭受万物的摆弄的可怜而渺小的尤物自称是宇宙的主人和至尊,难道能想象出比这个更可笑的事情吗?其实,人连宇宙的分毫也不能认识,更谈不上指挥和控制宇宙了。"

人总是倾向于把他生活的小圈子看成是世界的中心,并且把他的特殊的个人生活作为宇宙的标准。但是,人必须放弃这种虚幻的托词,放弃这种小心眼儿的、乡下佬式的思考方式和判断方式。

"当我们村庄的葡萄树被严寒所摧残时,教区牧师立刻就会断定:上帝的愤怒冲着全人类而来了……无论谁看到我们人类发生的这些内战,都会大叫:全世界的秩序都被搅乱了,世界的末日即将到来……但是究竟有谁能像在一幅画中那样在想象中将哺育我们的大自然的宏伟壮观的图景酣畅淋漓地描绘出来;有谁能在大自然的容貌上看到如此包罗万象如此经久不变的种种图景;有谁能在这幅图画中把他自身,并且不仅是他自身还有整个族类看作是整幅图画中的最小笔

① 巴斯噶:《沉思》,第25章,第18节。

触。——只有人才能根据诸事物的真实价值和宏伟外观来评价它们。”

蒙田的话为我们提供了近代关于人的理论的后来发展的全部线索。近代哲学和近代科学不得不接受包含在这些话中的挑战。它们必须证明，新的宇宙学远不会削弱或阻碍人类理性的力量，而是确立和巩固了这种力量。这就是十六和十七世纪各种形而上学体系联合努力的任务。这些体系各自走着不同的道路，但它们全部指向同一个目的。可以说，这些体系都力图把新宇宙学的表面上的灾难转化为福音。布鲁诺是第一个踏上这条道路的思想家，在某种意义上说，这条道路是所有近代形而上学的共同道路。布鲁诺哲学的典型特征就是：在他这里，“无限”这个词改变了它的意义。在希腊古典哲学中，无限是一个否定的概念：无限是无边际的，无规定性的。它没有界限也没有形式，并且因此而成为人类理性所不能达到的，因为人类理性生活在形式的王国之中并且能理解的只是各种形式。在这个意义上，有限与无限——它们被柏拉图在《斐利布斯篇》中宣称为两个基本的原则——就必然是彼此对立的。而在布鲁诺的学说中，无限不再是一种单纯的否定或限制因素。相反，它意味着实在的广大无边和不可穷尽的丰富性，也意味着人类理智的不受任何限制的力量。布鲁诺正是在这个意义上来理解和解释哥白尼的学说的。根据布鲁诺的看法，哥白尼学说乃是迈向人的自我解放的决定性的第一步。人不再作为一个被禁闭在有限的物理宇宙的狭隘围墙之内的囚徒那样生活在世界上了，他可以穿越太空，并且打破历来被一种假形而上学和假宇宙学所设立的天国领域的虚构界线。**无限的宇宙并没有给人类理性设置界限，恰恰相反，它会极大地激发人类理性。人类理智通过以无限的宇宙来衡量自己的力量从而意识到了它自身的无限性。**

所有这一切在布鲁诺的著作中都是以一种诗的语言而不是以一种科学的语言来表述的。近代科学的新世界——关于自然的数学理论，仍然是布鲁诺所不知道的。因此他不可能得到逻辑的结论。为了克服这种由哥白尼体系的发现所引起的理智的危机，十七世纪所有形而上学和科学家联合作出了努力。每一位伟大的思想家——伽利略，笛卡儿，莱布尼茨，斯宾诺莎——在这个问题的解决上都有特殊的一份贡

献。伽利略主张，在数学的领域中人可以达到一切可能知识的顶点，这种知识并不低于神圣理智的知识。诚然，神圣理智所知道和设想的数学真理在数量上要比我们知道的多得不计其数，但是就客观确实性而言，对于人的心灵所知道的少数真理，人是知道得同上帝所知道的同样完善的。[①] 笛卡儿从他的普遍怀疑开始，这种普遍的怀疑似乎把人封闭在他自己意识的范围之内，似乎没有任何方式能跳出这个魔圈，没有任何途径可通向实在。但即使在这里，无限的观念也被证明是废除普遍怀疑的惟一工具。**唯有靠着无限这个概念，我们才能论证上帝的实在性，并在一种间接的方式下也就论证了物质世界的实在性。**莱布尼茨把这种形而上学的证明与一种新的科学的证明结合了起来。他发现了一个新的数学思维的工具——微积分学。根据这种微积分学的定律，物理宇宙成了可以理解的：自然规律被看成为不过是理性的普遍规律之特殊例子而已。在这种用数学观点来看待世界和看待人类心智的理论中，斯宾诺莎大胆地跨出了最后的和决定性的一步——他创立了一种新的伦理学，一种关于感情和爱的理论，一种关于道德世界的数学理论。斯宾诺莎深信，只有靠着这种理论，我们才能达到我们的目的——建立一个摆脱了单纯的人类中心主义错误和偏见的"人的哲学"或人类学哲学。这就是以各种形式弥漫于十七世纪一切伟大的形而上学体系之中的主题和普遍话题。这就是关于人的问题的理性主义解释：**数学理性是人与宇宙之间的纽带，它使得我们能够自由地从一端通向另一端。数学理性是真正理解宇宙秩序和道德秩序的钥匙。**

四

1754年，德尼·狄德罗出版了他的《对自然的解释》，它以一系列警句为内容。在这部随笔中他宣称，数学在科学领域中的统治地位不再是无异议的了。他断言，数学已经达到了如此高的完善程度，以致不可能再有任何进一步的发展；从今以后，数学将静止不动了。

"我们正接触到科学上一个大革命的阶段。由于我觉得

---

① 伽利略：《两大宇宙体系的对话》(Dialogo dei due massimi sistemi delmondo)，第1部分，第7章，第129页。

人心似乎都倾向于道德学、文艺、博物学及实验物理学，我几乎敢于断定，不用再过一百年，在欧洲将数不出三个大几何学家。这门科学将停止于诸如贝努利，欧拉，以及达朗贝等人所达到的地步。他们将树立起赫拉克勒斯的界柱。人们将再不会出此范围了。"①

狄德罗是启蒙运动哲学的伟大代表人物之一。作为《百科全书》的编纂者，他处在他那个时代一切伟大的理智运动的中心。没有人能比他更清楚地展望科学思想的一般发展；没有人能比他更敏锐地感受到十八世纪的一切趋势。狄德罗的独特与非凡之处尤其是在于，他代表了启蒙运动的一切理想，而又开始怀疑这些理想的绝对权利。他期待着一门新形式的科学的兴起——一门更富于具体性，以对事实的观察而不是以一般原则的假设为基础的科学。根据狄德罗的看法，我们过高地估计了我们的逻辑的和理性的方法。我们知道怎样去比较、组织已知的事实，并加以系统化，但我们没有造就那些使我们有可能去发现新的事实的方法。我们总是处在这样一种错觉之中，认为那些不知道如何计算他的财产的人并不比那些根本没有财产的人更好些。但现在应该是我们克服这种偏见的时候了，也应该是我们在自然科学的历史上达到一个新的最高点的时候了。

狄德罗的预言现在得到实现了吗？十九世纪科学观念的发展证实了他的观点吗？诚然，从某一点来看，他的错误是显而易见的。他关于数学思想将停顿下来，以及十八世纪的大数学家们已经达到了赫拉克勒斯的界柱的预言，已经被证明是完全不符合事实的。相对于十八世纪的那些风云人物，我们现在必须加上高斯、黎曼、魏尔斯特拉斯、彭加勒的名字。在十九世纪科学的任何地方，我们都看得见新的数学观念与概念的凯旋式进军。然而，狄德罗的预言仍然包含着某种真理的因素。因为十九世纪理智结构的变革正是在于，数学思维在科学的等级制中所占据的位置发生了变化。一个新的力量开始出现：生物学思想取得了高于数学思想的地位。在十九世纪前半叶，仍然还有一些诸如赫尔巴特那样的形而上学家，或者像费希纳那样热衷于建立一个数学

① 狄德罗：《对自然的解释》(Pensées sur l'interprétation de la nature)，第4节。

式心理学的心理学家。但是在达尔文的《物种起源》一书出版以后，这些东西一下子都消失了。从此以后人类学哲学的真正品格似乎是一劳永逸地被确定了；在无数次无效的努力以后，人的哲学终于站到了牢固的基地之上。我们再没有必要沉溺于空幻的思辨之中，因为我们不必寻找一个关于人的本性或本质的一般定义。我们的问题只是收集经验的证据，而进化的一般理论已经在一个丰富允裕的范围内为我们提供了这样的证据，以让我们支配。

这就是十九世纪科学家和哲学家们共同具有的信念。但是，对于一般的思想史，对子哲学思想的发展来说，更重要的不是进化的经验事实，而是对这些事实的理论解释。可以毫不含糊地说，这种解释并不是由经验的证据本身，而毋宁是由某些含有明确的形而上学特征的基本原则所决定的。进化论思想的这种形而上学倾向乃是一个潜在的激发力量，虽然人们很少承认这一点。就一般的意义而言，进化论决不是近代的成就，它早在亚里士多德的心理学和亚氏关于有机生命的一般观点中就已经得到了其古典的表述。亚里士多德进化观和近代进化观之间最突出的基本区别是在子这一事实：亚里士多德给予了一个形式的解释，而近代人则试图给予一个质料的解释。亚里士多德深信，为了理解自然的总图，为了理解生命的起源，较低的形式必须根据较高的形式来解释。在他的形而上学中，在他关子灵魂的定义中——灵魂是“潜在地含有生命的自然物体之最初实现”，有机生命是根据人类生命来认识和解释的。人类生命的目的论特性被投射到了自然现象的全部领域上。在近代理论中，这个次序被倒转了过来。亚里士多德的终极因被形容为只是一个“无知的避难所”。达尔文著作的主要目的之一就是要把现代思想从终极因这种错误观念中解放出来。我们必须只根据质料因去努力理解有机界的结构，否则我们就根本不能理解。但是在亚里士多德的术语中，质料因乃是“偶然的”原因。亚里士多德曾强调指出，依赖这样的偶然原因是决不可能理解生命现象的。近代理论接受了这种挑战。近代思想家们认为，在以往时代无数次徒劳无益的努力以后，他们确实已经成功地把有机生命解释为一种单纯的偶然的产物。在每一有机体的生命中所发生的那些偶然变化，就足以解释引导我们从一个原生动物的最简单的生命形式到最高级最复杂的生命形式的渐进转化……

但是，在一个真正的人类学哲学能够得以发展之前，还有另一个或许是最重要的步骤必须被采取。进化论已经消除了在有机生命的不同类型之间的武断的界线。没有什么分离的种，只有一个连续的不间断的生命之流。但是我们能把同样的原则应用于人类生命和人类文化吗？文化的世界，也像有机世界那样是由偶然的变化所构成的吗？——它不具有一个明确而不容否认的目的论结构吗？与此同时，一个新的问题就在一切以一般进化论为出发点的哲学家们面前摊了出来。这些哲学家不得不证明，文化的世界，人类文明的世界，可以还原为不多几个普遍的原因，这些原因对于物理现象和所谓精神现象都是同样适用的……

显而易见，对于统辖一切其它有机体生命的生物学规律来说，人类世界并不构成什么例外。然而，在人类世界中我们发现了一个看来是人类生命特殊标志的新特征。[与动物的功能圈相比]人的功能圈不仅仅在量上有所扩大，而且经历了一个质的变化。在使自己适应于环境方面，人仿佛已经发现了一种新的方法。**除了在一切动物种属中都可看到的感觉器系统和效应器系统以外，在人那里还可发现可称为之符号系统的第三环节，它存在于这两个系统之间。这个新的获得物改变了整个的人类生活。**与其它动物相比，人不仅生活在更为宽广的实在之中，而且可以说，他还生活在新的实在之维中。在有机体的反应(reaction)与人的应对(response)之间有着不容抹杀的区别。在前一种情况下，对于外界刺激的回答是直接而迅速地作出的；而在后一种情况下，这种回答则是延缓了的——它被思想的缓慢复杂过程所打断和延缓。初看起来，这样一种延缓似乎是一种很成疑问的进步。许多哲学家都已经警告人们提防这种表面上的进步。卢梭说："沉思默想的人乃是一种堕落的动物。"超出有机生命的界限并不是人类本性的改善而是退化。

然而并没有什么灵丹妙药可以防止自然秩序的这种倒转。人不可能逃避他自己的成就，而只能接受他自己的生活状况。**人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中，而是生活在一个符号宇宙之中。语言、神话、艺术和宗教则是这个符号宇宙的各部分，它们是织成符号之网的不同丝线，是人类经验的交织之网。**人类在思想和经验之中取得的一切进步都使这个符号之网更为精巧和牢固。人不再能直接地面对实在，

他不可能仿佛是面对面地直观实在了。人的符号活动能力进展多少，物理实在似乎也就相应地退却多少。在某种意义上说，人是在不断地与自身打交道而不是在应付事物本身。他是如此地使自己被包围在语言的形式、艺术的想象、神话的符号以及宗教的仪式之中，以致除非凭借这些人为媒介物的中介，他就不可能看见或认识任何东西。人在理论领域中的这种状况同样也表现在实践领域中。即使在实践领域，人也并不生活在一个铁板事实的世界之中，并不是根据他的直接需要和意愿而生活，而是生活在想象的激情之中，生活在希望与恐惧、幻觉与醒悟、空想与梦境之中。正如埃皮克蒂塔所说的："使人扰乱和惊骇的，不是物，而是人对物的意见和幻想。"

综上所述，我们完全可以修正和扩大关于人的古典定义。尽管现代非理性主义作出一切努力，但是，人是理性的动物这个定义并没有失去它的力量。理性能力确实是一切人类活动的固有特性。神话本身并非只是一大堆原始的迷信和粗陋的妄想，它绝不只是乱七八糟的东西，因为它具有一个系统的或概念的形式。但另一方面，又绝不能赋予神话结构以理性的特征。语言常常被看成是等同于理性的。甚或就等同于理性的源泉。但是很容易看出，这个定义并没有能包括全部领域。它乃是以偏概全(pars prototo)；是以一个部分代替了全体。因为与概念语言并列的同时还有情感语言，与逻辑的或科学的语言并列的还有诗意想象的语言。语言最初并不是表达思想或观念，而是表达情感和爱慕的。甚至康德所设想和描述的那种"在纯粹理性范围内的"宗教，也仅仅只是纯粹的抽象而已，它仅仅表达了思想的样式，仅仅表达了真正的和具体的宗教生活的幻影。那些把人定义为理性动物的伟大思想家们并不是经验主义者，他们也不曾打算作出一个关于人的本性的经验陈述。靠着这个定义他们所表达的毋宁是一个根本的道德律令。对于理解人类文化生活形式的丰富性和多样性来说，理性是个很不充分的名称。但是，所有**这些文化形式都是符号形式**。因此，我们应当**把人定义为符号的动物**(animal symbolicum)来取代把人定义为理性的动物。只有这样，我们才能指明人的独特之处，也才能理解对人开放的新路——通向文化之路。

（甘阳　译）

人对终极境况的沉思

雅斯贝尔斯



【阅读提示】雅斯贝尔斯(1883－1969)，德国存在主义哲学家、精神病学家。本文选自其哲学名著《智慧之路》，题目系编者所加。他论述了人类所面临的三种"终极境况"，即由"惊异导向知识，怀疑导向确定性，被抛弃感导向自我"，但这些都不能最终使人感到"生命得以充实"，而只有通过人与人之间的交流才能克服根本的存在困境。

【关键词】根源，惊异，怀疑，确定性，困惑，失落，虚无，隔绝，交流。

一

哲学作为条理化的思想，其历史开端在两千五百年以前，而作为神话式的思想，其历史则要更早些。

无论如何，起源(beginnig)与根源(source)是大不相同的两回事。起源是历史性的，它向其追寻者们提供日积月累的各种见识。而哲理思考的原动力则来自根源。这个根源本身就可以说明现代哲学的意义，并且只有通过它，才能理解过去的哲学。

这个根源包括许多种类：**惊异**产生出问题和见识(insight)；人类对其已有知识的怀疑引起了批判性的考查和明晰的确定性(certainty)；畏惧和被抛弃的感觉促使人去探究他的内在心理。现在，我们就来分别考查一下上述三种动力。

首先，柏拉图曾经说过，**哲学根源于惊异**。我们的眼睛使我们看到"星辰、太阳和天空的景象"，这就"驱使我们去考察宇宙，由此产生了哲学，这是诸神赐予人类的最大的福祉。"亚里士多德说："由于惊异，人们

不仅现在,而且一开始的时候,就去进行哲理推究;他们最初对于那些明显的难事感到惊异,然后一步一步地说明那些较大的难事——诸如有关日、月、星辰的现象,以及宇宙的创始。"

惊异驱使人类去寻求知识。正是在我的惊异中,我才意识到自己对知识的匮乏。我寻求知识,但仅仅是因为它的匮乏,而非"满足通常的需要"。

在哲学思维中,人从那些实际需要所形成的束缚中醒悟过来。于是他不抱任何隐秘的目的而沉思冥想万事万物,天空,世界,并问道,**所有这一切都是什么?它来自何处?**通过对这些问题的回答,他并不期待获得任何实利,而只希望得到内在的满足。

其次,一旦我的惊异和赞羡心理由于获得"它是某物"的知识而得到满足,"怀疑"就随之而产生。我累积了大量的见识,然而经过批判的考查,都不具有确定性。感官知觉由于我们的感官的限制因为都是不可靠的;无论如何,它们都不可能与外在于我并独立于我的知觉的自在事物相符合。我们所有的范畴都是我们人类理智的范畴。它们又陷于无望的矛盾纠纷之中。不同的主张之间的对立,到处皆是。在我的哲学思考过程中,我牢牢地把握着"怀疑",力图从根本上把它运用于每一事物,或者在怀疑论的否定中获得愉悦——所谓怀疑论的否定不承认任何事物,但若仅靠它就无法前进一步;或者追问道:**那超越一切怀疑而又经得起任何批判的确定性存在何处?**

笛卡尔的著名命题:"我思故我在"("I think, Therefore I am"),就是他的坚实的确定性,尽管他也怀疑一切。即使在"我"的思想中存在着一个绝对的谬论,一个可能超出我的理智之外的谬论,这个谬论也不能使"我"盲目地认为:为了在我的思想中蒙受欺骗,"我"就必须"在"。

条理化的怀疑产生了对一切知识的批判考察,并且**如果没有彻底的怀疑,就不可能有真正的哲学思想。**但是,关键的问题是:通过怀疑本身,怎样以及在哪里使确定性得到一个基础?

第三,**当我专心致志于有关宇宙万物的知识时,当我进行怀疑,并把它作为达到确定性的途径时,我必然沉浸于万物之中;我完全抛开我自身,我的目的,我的幸福和我的生存。**在这种"忘我"的境界中,我将以获得这种知识为满足。

二

当我从这种情境中醒悟过来时，上述情形就会改变。

斯多葛学派哲学家爱比克泰德(Epictetus)说："当我们开始意识到自身的软弱和孤独时，哲学就产生了。"那么，对于自身的软弱，我应当如何自助呢？他的回答是：把一切我力所不能及的事物看作是必然的并与我无关紧要的，而把那些依赖于我的事物——例如我的种种观念的形式和内容——通过思想的作用上升到明晰(elarity)与自由的程度。

现在，我们来看看人类的状态。我们总是处于各种境况之中。境况在改变，机遇在出现。如果我们一旦错过，它们就决不复还。我可以通过自己的努力去改变境况．然而，有些境况即使表面上暂时地改变了，并且它们的残余力量也隐匿起来了，但从本质上看，依然如故。例如：我必然死亡，我必然遭受痛苦，我必须奋斗，我为机遇所制，我不可避免地卷入罪恶之中。我们把这些人类存在的基本境况称作"终极境况"(ultimate situations)[①]。换言之，它们是一些我们无法逃避或改变的境况。**除了惊异与怀疑，对这些境况的意识是哲学最深邃的根源。**在日常生活中，我们常通过闭上双眼或漠视它们存在的方式来逃避它们。我们忘记自己必然死亡，忘记自己的罪恶，忘记自己受机遇的摆布。我们唯有面对各种具体的境况，把握它们，使它们于人有利，并在人的实际利益的冲动下，以计划和行动在这个世界上对它们作出反应。但是，对于"终极境况"我们的反应是"困惑"(oobfuscation)，或者，我们真正理解了它们，则反应就是"困惑"(obfuscation)，或者，我们真正理解了它们，则反应就是"绝望"(despair)和"再生"(rebirth)。所谓再生即通过对"存在"的自觉的改变而实现我们自身。

或者，我们可以把人类的境况解释为："世间存在(Worldlyexistence)是不可信赖的。"

坦率的说，**我们误认为这个世界就是存在本身。**在愉快的境况中，我们为自己的力量而感到欣喜，我们轻率地满怀自信，除了自己的现

① "ultimate situation"一词的德文是"grenzsituation"。在雅斯贝尔斯以及存在主义的思想中，这是一个极为重要的概念。正如上文所表明的，"ultimate situation"就是那些无可逃避的"终级境况"，人生因此而能够真正成为有意义的，"终级境况"是不可改变或超越的，而只能为人类所认可。——英译者注

实,我们一无所知。在痛苦和懦弱的境况中,我们则感到绝望。但是,如果我们从这种境况中逃生出来,我们就能悄然无声地重新回到"忘我"的状态和幸福的生活之中。

可是,这种经验使人的理智(wits)更为敏锐。人生中的险恶(menace)也驱使他去寻求保护物(secutity)。他希望能控制自然,并与他人共处,以保障自己的存在。

为了使自然适合于自己,人类求取超越(over)自然的力量,并力求通过科学与技术而使其目的得以实现。

但是在人类对自然的制服中,始终存在着一种无法预料的因素,即一种永久的威胁,而结局总是是失败的——劳作,年老,疾病和死亡总是伴随着人类。只有在孤立的事件中,我们对自然的制服才具有确实性,而在整体上,我们则毫无信心。

人们聚集在一个社团(community)之中,以求限制并最终消灭那种无止境的全体对抗全体(allagainstall)的争斗;他们通过彼此互助去寻求得到保护。

但是这种情况也是有一个限度的。只有当国家中的每个公民都以绝对团结作为与他人关系的准则时,公正与自由才是牢固可靠的。因为只有这样,当某一公民遭到不公正的危害时其他人才能全体一致地加以反对。然而这样的国家从来不曾有过。那些在绝境中和危弱之中帮助他人的人从来都是为数有限的一小批人,有时仅只个别人。因此,没有哪个国家,哪个教会,哪个社会能提供绝对保障。这种保障在安定时期是一种令人愉悦的幻想,正是这种幻想掩匿了种种终极境况。

不过,对于这个世界普遍的不可靠性(unreliability),尚有一种平衡之计。即:在这个世界里,有些事物值得信仰,有些事物可引起自信;况且有支撑我们的基础——如家庭和国家,父母和祖先,兄弟姐妹,以及朋友、夫妻。此外还有存在于方言、信仰、思想家、诗人以及艺术家的著作中的历史传统基础。然而,这个传统无论如何也不能提供保障,它并非绝对确实可靠。因为它总是我们人类的作品;**上帝不在这个世界的任何地方**。传统常常暗示一个问题:人类必然经常从其原初根源推知那种使他成为确定性和存在的可靠的事物。但是,一切世间存在的危险性都是对我们一种警告,它使我们不满足于这个世界,它向我们暗示其它事物。

三

各种终极境况——如死亡，机遇，罪恶，以及这个世界的不确定性——使我面临着现实性的丧失，当我面对这绝对失落（absolute failure），——如果我是诚实的，我就不会看不出这种丧失——**我该怎么办？**

对此，斯多葛派的看法是：退回到心灵独立的自由境界，但这种看法并不恰当。斯多葛派对于人类懦弱的知觉并非彻底。它没有看到：心灵自身是空虚的，它依赖于被置人的内容，并且它也没有考虑到疯狂的可能性。斯多葛派并没有给我们留下安慰，因为所谓独立的心灵是贫乏而空无内容的。它也没有给我们带来希望，因为它的学说没有给我们内在变化的机会，没有给我们通过包含在爱之中的自我克制（self - conquest）而得到的充实，没有给我们对那具有可能性的事物的满怀希望的期待。

然而，斯多葛派的努力还是指向真正的哲学。因为斯多葛派是以终极境况为其根源的，他们的思想能够说明那种从人的失落中找到关于真实存在的启示的根本冲动。

对于人来说，重要的是他对于失落的态度：不管这种失落始终隐匿不见——只是最终客观上压服他，还是他能清醒地感觉到正是这种失落始终限制了自己的存在；也不管他是采用空幻的解决方法和安慰，还是以公正诚实的态度对待失落——在这个深奥的难题面前保持沉默。**人类对其失落所能采取的方法决定了他将成为什么。**

在终极境况中，人类将摆脱或超越一切瞬间的世间存在，它或者知觉到虚无（nothingness），或者感觉到真实存在。就事实而言，即使绝望只能存在于世间，但它所指向的却超乎世间之外。

或者，用另一种方式来表示，即**人类在寻求赎救**（redem - ption）。各种伟大而普遍的赎救宗教都提供了某种赎救。它们的特征是：提供对真理的客观保证和赎救的真实性。它们的途径导向一种个体转化（individual conversion）的行为。这是哲学所不能提供的。然而，一切哲学都是对这个世界的一种超越，就此而言，哲学与赎救有类似之处。

总之，应当从惊异、怀疑，以及被抛弃感中去追寻哲学的根源。在

任何情况下，哲学都开始于心灵的内在骚动（inner upheaval），正是这种内心骚动决定着哲学所追寻的目的。

柏拉图和亚里士多德为惊异所动而去探求自然的本质。

在无限的非确定性中，笛卡尔追求那令人信服的确定性。

在人生的各种遭遇中，斯多葛派寻求心灵的安宁。

这些经验中的每一种都自有其真理性，但是它们都被披上了各种历史的概念和语言的外衣。当我们把这些哲学融为己有时，就能透过那历史性的外壳，而深入到那存在于我们内心的原初的根源之中。

这种内心的冲动指向各种坚固的根基，存在的深层（deepth），和永恒的来生。

不过，对于我们来说，上述那些没有一种是最根本的，绝对的根源。关于惊异能够揭示存在这一发现可以说是灵感的根源，但是它也诱惑我们脱离这个世界而服从于纯粹的，不可思议的形而上学。那令人信服的确定性是受科学知识限制的，由这种科学知识让我们确定我们自身在世界中的位置。斯多葛派的“泰然自若”（imperturbability），只能作为我们在苦难中的一种权宜之计，或对彻底毁灭的一种逃避，但它自身永远是空洞的，无生命的。

四

上述三种动机——**惊异导向知识，怀疑导向确定性，被抛弃感导向自我**——都不能说明我们现在的哲学思想。在这个重要的历史转折点，在这个充满空前毁灭和难以推测其潜在性的时代，上述三种已经考虑过的动力虽然还有力量，但已不够充分，因为它们只在人与人之间保持“交流”的情况下才能产生作用。

在过去的一切历史中，人与人之间都存在着一种不言而喻的结合关系，它存在于各种稳固的社会团体中，存在于各种组织机构中，并存在于各种普遍的观念中。甚至孤立的个人，从某种意义上来说，只有在他的“隔绝”（isolation）中才能得到证实。当代所谓的“分离”（disintegration），其最显著的标志是：越来越多的人彼此之间互不理解，他们遇而即散，对他人漠不关心，不再有任何可信赖的团体或道义。

今天，在实际中存在的一种普遍境况已具至关重要的意义：那就

是，我能还是不能与他人在真理中合而为一；那就是，当我对自己的信仰深感确定时，却恰好与他人的信仰发生冲突；那就是，有些地方经常存在一种界限，超出这个界限，除了毫无统一希望的战争就别无它物，结局显然是：或者征服，或者毁灭；那就是，**懦弱和谄媚只会使人们毫无信仰**，他们或者盲目地拉帮结派，或者顽固地互相攻击。



乔治·奇里柯《沐浴者》

所有这一切并非偶然和无关紧要的。如果有一种能使我在隔绝中得到满足的真理，那么它则是可能的。如果我能在绝对隔绝（absolute solitude）中为自己找到某种真理，那么我就能够不因缺乏与他人的交流（communication）而遭受如此深重的痛苦，就能够对真正的交流所独具的愉悦毫无觉察。但是，我唯有他人协力，否则我将成为虚无（nothin）。

从理智（understanding）到理智，从心灵到心灵，以及从存在（existence）到存在之间的交流，仅是各种非个体性意义及价值的一种媒介（medium），于是防卫与攻击便成为人们接近他人的手段，而不是获取权力的工具。人与人之间的“争辩”（contest）是一种充满善意（loving）的争辩，在这种争辩中，每一个人都把武器交给对方。真实存在的确定性仅仅存在于那些共同生活，彼此竞争于一个自由社会的人们之间无条件的交流中，这些人把与他人的联系看作是一种初步的结合，认为一切都不是当然的，因而对每一件事物都加以探询。**唯有在交流中，一切其它真理才得以实现；唯有在交流中，我才不仅活着，而且生命得以充实。**“上帝”只是间接地，并且只是通过人与人之间的“爱”才显示“其自身”；令人信服的确定性是特定的，相对的，它从属于“整体”（the whole）。事实上，斯多葛派的态度是空寂而僵硬的。

我所论及的基本哲学态度，根植于缺乏交流的危难中，根植于对真实交流的追寻中，以及根植于那种使“自我”（self）得以联结的充满善意争辩的可能性中。

并且，这种哲学的努力也同时根植于前述的三种哲学经验中，对于这些经验，为了实现人与人之间的交流，不论我们是赞同还是反对，都必须根据其本意加以考虑。

这样，我们就可以说——惊异，怀疑，以及对绝对境况的体验，都是

哲学的真实根源，但是，终极根源只是那种追寻真实交流的"意志"（the will），它包容了其它的一切。这一点从开始就是显而易见的，因为所有哲学不都在寻求交流，力图表达自己并要求一种倾听吗？不都以交流为其本质，而交流又是与真理不可分割的吗？

因此，交流才是哲学的目的，所有其它的目的——如对存在的意识，从爱中得到的领悟，安宁境界的达到，无一不是根源于交流。

（柯锦华、范进　译）

生与死之间的两歧

弗洛姆



【阅读提示】弗洛姆(1900－1980),美国著名心理学家、哲学家,人本主义精神分析创始人。本文选自其代表作之一《寻找自我》,题目系编者所加。他论述了每个人都无法摆脱的一个根本性的困境,那就是"人一定要死";而为了解脱这一困境,人就必须要在不同类型的"理想"间作出自己的选择。

【关键词】死亡,理性,生存的两歧,意识形态,定向和献身体系。

一

一个单独的人代表着整个人类,他是人种的一个范例。他既是"他",又是一切;他既具有他所特有的个性,并在这一意义上是独立的个体,又具有人类所普遍具有的共性,**他个人的人格则是由所有人共处的人类生存环境的特点所决定的。**人与动物在生存上首要的一个不同之处是,人在适应周围环境的过程中,相对来说缺乏进行本能调节的能力。人的这一不同于动物之处正是人的一大弱点。动物对其周围环境的适应方式始终如一。假如它所赋有的本能不再适合于成功地应付不断变化着的环境的话,那它就会绝种。动物能通过自动改变自身(并不是通过改变它的环境)来使自己适应已变化着的环境。动物用这种方式和谐地生存下去,当然这并不是说它不需要斗争,而是说它所固有的能力,促使它在其世界上有个固定不变的位置。它要么适应环境,要么趋于灭种,别无他择。

动物本能越不健全、不固定,那它的头脑就越发达,从而进行学习的能力也越强。人类可说是在动物进化过程中,其本能适应性到最低

点时出现的。但是人类一诞生就具有与动物不同的新特质，那就是：他能意识到自己是个独立的整体、回忆过去并瞻望将来，他能使用符号指称对象和进行行动，他具有认识和理解世界的理性，他能通过想像使自己远远超出本身感觉的范围。在所有动物中，人是最软弱无能的，但正是这一生物学上的弱点，成了他力量产生的源泉，成了促使他发展其特有的人的特质的主要原动力。

自我意识、理性和想像，破坏了作为动物生存的主要特征的“和谐”状态。它们使人成了一种畸形物、宇宙怪物。人是自然的一个组成部分，受自然规律支配而无法改变它们，但是他又超越了自然的其他部分。正当他从属于自然、作为它的一个组成部分时，他却又被拴住了。**他是在偶然的时间和偶然的地点被抛到这个世界上来的，最后又被迫偶然地离开了这个世界。**由于具有自我意见，所以他意识到自己的软弱无能和对生存的种种限制。**他看到了自己的必然归宿——死亡。**他永远无法摆脱其“生存的两歧”，即使有这个愿望，也无法使自己摆脱其思维；只要他还活着，也就无法使自己摆脱其躯体，并且也正是躯体促使他渴望活下去。

理性是人的福音，但也是他的祸根。理性迫使他永无止境地从事解决那永远解决不了的“两歧”。正是在这一点上，构成了人与所有其他有机体的生存之间的区别。人的生存经常处于不可避免的不平衡状态之中，人的生命是无法通过重蹈人类的旧矩而“维持下去”的；他必须依靠自己而活下去。**人是惟一这样的动物：他能感到厌烦、不满，感到自己是从天国中被驱逐出来的。人是惟一这样的动物：对他来说，其生存也成了一个问题，成了一个他必须解决而又无法逃脱的问题。**他再也无法退回到与自然和谐统一的史前状态去。他必须进一步发展其理性，一直到成了自然和他自己的主人为止。

理性的出现使人陷于“两歧”之中，它迫使人永无止境地寻求新的解决方法。人类历史发展的动力与理性的存在是分不开的。他以理性为原动力，并且也通过理性，创造了一个属于他自己的世界，在这一世界上，他自己及其同伙们都感到安适自存。他每前进一步，都会感到不满足并产生困惑，正是这种困惑又驱使他去寻求新的解决方法。人没有先天的“进步的内驱力”，正是这种“生存的矛盾”促使他向着已开拓的路线前进。他已失去了乐园，失去了与自然和谐统一，变成了永远的

流浪汉(即像奥德赛、俄狄浦斯、亚伯拉罕和浮士德一样的人)。他被迫向前迈进而且继续竭尽全力地在他的知识白卷上填上答案,使未知的变为已知。必须了解他自己,同时也要了解生存的意义。他被驱使着去克服这种"内在的分裂",他渴望出现"完美境界",渴望降临另一种能把那些使他与自然、同胞及自己相隔绝的祸害连根拔掉的和谐状态。但正是这种渴望搅得他心神不定。

存在于人的本性中的这种分裂导致产生了"两歧",我之所以把它们称为"生存的两歧",是因为它们根植于人的生存之中。它们是这样一些矛盾:人虽然无法消除它们,但可以通过各种途径(用什么样的途径取决于他的性格及其文化)对它们作出反抗。

最基本的"生存的两歧"是"生与死之间的两歧"。**人一定要死,这是一个无法改变的事实。人能认识到这一事实,并正是这种对死的认识,深深地影响了他的生活。**死与生总是对立的,总处在于生的经历并与之不能共存。对死亡的一切认识均不能改变这一事实:死并不是生的一个有意义的组成部分,但我们只能接受它而别无选择。所以,**正像斯宾诺莎所指出的那样:"凡是意志坚强的人都会使生命更充实,而聪明者总是往生的方面,而不是往死的方面去想。"**人总企图通过创造某种意识形态来否定这种"生与死之间的两歧",例如通过创造基督教的灵魂不灭的概念,这一概念假定存在着永生的灵魂来否定这样一个悲惨残酷的事实:随着人的生命死去,一切都化为乌有。

二

人的生命是有限的,这又导致另一个"两歧":虽然每个人都赋有人类所能具有的所有潜力,但由于其生命是短暂的,所以即使在最有利的环境下也不可完全实现这些潜力。只有在个人的生命与整个人类的生命一样长的情况下,他才能参与整个人类历史的发展过程。人的生命从其诞生到死亡,在整个人类历史的长河中是短暂的一刹那,但从其愿望来说,总是渴求能实现他所有的潜力,这两者之间产生了尖锐的冲突。对这种"他所认为能够实现"和"实际上所能实现"之间的矛盾,他至少有种朦胧的感觉。但是,他的意识却通过假想人死后生命可以开始充实,或假想一个人自己所处的历史阶段是人类的最终和最辉煌的

历史时期，来调和、否定这种矛盾。此外，还有其他调和和否定这种矛盾的办法：认为生命的意义并不在于充分地实现其潜力，而在于为社会服务、尽责；个人的发展、自由和幸福，是从属于国家福利，社会团体和其他那些超越个人的永恒权力的，与此相比，个人的一切就显得微不足道了。

人是孤独的，但同时又与外界发生关系。他之所以是孤独的，是由于他是一个独特的整体，与其他任何人都不一致，并且又由于他**意识到了自己是一个独立的整体。当他不得不只靠自己理性力量作判断、下决心时，他必然是孤独的。**然而，人又是不能忍受孤独的，不能与其同胞隔绝的。人幸福与否就取决于他能否感受到与其同胞、先辈和后代心心相印。



沃夫刚·胡特《隐藏》

在个人和社会的生活中还存在着许多"历史的矛盾"，它们与"生存的两歧"有着根本的区别，它们并不是人生存的一个必然组成部分，它们是人为造成的同时也是可以解决的，不是在矛盾出现的当时，就是在人类历史的稍后阶段可以解决的。现代社会中那种能确保人们物质生活满足的技术手段的高度发展，与人们无能把这些技术手段全部用于为人类和平和福利服务之间的矛盾，就是可以解决的。它是不具有必然性的矛盾，只是由于人们缺乏勇气和理智才酿成了这一矛盾。古希腊的奴隶制度可以说是较难解决矛盾的一个范例，只是到了历史的后期，当人类平等的物质基础已具备时，矛盾才得以解决。

把"生存的两歧"与"历史的两歧"区别开来是很有意义的，因为人们已广泛地把两者混为一谈。对历史矛盾的展示感兴趣的人迫不及待地证明，这些矛盾是"生存的两歧"，从而是不可改变的。他们尽力说服人们，"不该有的不能有"，人应该听从命运的悲惨安排。但是，这种把两种不同类型的矛盾混淆在一起的企图，不足以阻止人们力图解决这些矛盾。人的心理的一个特质是，当面对某一矛盾的时候，它不可能依然无动于衷，它会以解决这一矛盾为目标而有所行动。人类的所有的进步都可以归结于此。假如人们通过行动，对所认识到的矛盾作出的反应受到了阻止，那必然要去否定这些矛盾的存在。个人生活中的文

饰作用、社会生活中的意识形态(它是文饰作用的社会化形式)的主要功能,就在于调和与否定矛盾。但是,假如人的心理只能通过合理的答案,通过真理才能得以满足,那意识形态的这些功能就会失去效用。但他有这么一种习性:把他所在文化的大部分人所具有的思想,把有权有势的人所推崇的思想,当作是真理。假如意识形态的调和矛盾得到了舆论或权威的支持,那人的心理会聊以自慰,尽管不能使他完全心平气和。

人能够通过借助于他自己的行动以消除这些矛盾,来对历史的矛盾作出反应,但是他不能够消除"生存的两歧",尽管他可以通过不同的方式对它们作出反应。他能够通过意识形态的缓和与排解矛盾来慰藉其心理,他能够通过拼命工作和尽情享乐来逃避内心的不安,他能够尽力取消自己的自由,使自己成为自身之外的某种力量的工具,并淹没于这些力量之中。然而,这样做后他依然心怀不满,焦虑重重,惶惶不安。**能够解决其问题的惟一途径是:面对真理,了解在一个冷漠无情的世界上之所以会陷于孤独与寂寞的根本原因,懂得只有依靠自己的力量才能解决自己的问题。**人必须对自己承担责任,必须接受"只有依靠自己的力量才能给予其生命以意义"这一事实。**但是,生命有了意义并不意味着有了确定性。确实,寻求确定性阻碍了**对意义的探究。不定性正是迫使人展现其力量的条件。假如他毫不惊慌地面对真理,那他会认识到:只有通过展现其力量,创造性地生活,才能给生命以所赋予的那种意义,否则他的生命就无意义可言;只有不断防范、活动和努力,才能确保我们完成这一至关重要的任务——在生存规律所允许的范围内,充分发展我们的力量。人会永无止境地困惑、好奇并提出新问题。只要他认识到人的处境,认识到他生存所固有的"两歧",认识到他展现自己力量的能力,就能胜利地完成这一任务:信赖自己、为了自己,通过充分地实现这些他所特有的功能——理性、爱和创造性工作,取得幸福。

三

人的行为最明显的特征,是人所表现出来的激情和奋斗的极端强烈性。弗洛伊德比其他任何人都透彻地认识到了这一事实,并力图用当时的机械-自然主义理论来对此作出解释。他提出,这些激情凡不

属于自我维护本能和性本能(或如他后期所述的生本能和死本能)的明显表现的,那么仍然只不过是这些本能较为间接、复杂的表现。这种解释尽管颇有见地,但仍不能令人信服,因为它否定了这样一个事实:人的绝大部分热烈的冲动是无法用的本能力量所能解释得了的。即使人的饥、渴和性冲动完全得到了满足,"他"也并不是一个满足的人。与动物形成鲜明的对照,饿、渴和性冲动得到了满足以后,他最迫切的问题并非已经解决,而是刚开始露头。他还去追求权力、爱和破坏,他还得为了宗教、政治和人道主义理想而不惜冒生命危险。正是这些冲动构成了人生命的特质,并成了人生命的主要特征。确实,"人并非是为了面包而活着"。

上述看法与弗洛伊德的机械－自然主义的解释大相径庭,它已这样说明人:**人有着一种固有的宗教需求,对这种需求是不能用其自然的生存所解释得了的,而必须用超越于他的某种东西来加以解释,它产生于超自然的力量**。不过把它说成纯粹是产生于超自然的力量也大可不必,因为只要充分地了解一下人的处境,也就可以对这一现象作出解释。

人类生存的失调,导致产生了远远超出其动物性欲念范围的种种需求。这些需求变成了一种力图恢复他自身与自然的其他部分之间的统一协调的强制性驱力。他力图通过下述途径——首先在思想上恢复统一和协调:心中勾划出一个包罗万象的世界图景以作为参照的框架,这一框架对他应在何处立足和该做什么这样的问题作出回答。但这思想体系并不健全。假如人只是一个没有躯壳的纯思维体,那他的目标真的可以通过这么一个包罗万象的思维体系达到了。然而,因为人是一个既有精神又有肉体的整体,所以他不得不仅通过思维、也通过生活过程,不仅通过感觉、也通过行动对其"生存的两歧"作出反应。为了获得新的协调,他不得不在其存在的所有领域内追求统一和完整。所以,任何满意的"定向体系"(system of orientation)所包含的不仅仅有智力的成份,而且还有在人奋斗的各个领域通过行动加以实现的情感和感觉的成份。献身于某种目标、

奥托·弗利叶
《鲁昂的屋顶和大教堂》

理想或像上帝这样的超人力量，是在生活过程中追求完满性这种需求的表现。

人有着追求定向和献身的需求，为满足这一需求所找到的各种答案，无论在内容还是形式上，都存在着很大的区别。诸如泛灵论和图腾崇拜这样的原始体系，往往把自然物或祖先作为所追求献身的目标。佛教这样的"非一神论"体系，虽然在其原始形式中没有上帝这一概念，但也常常被称作宗教。斯多葛哲学这样的哲学体系、各种一神教的体系，都用上帝的概念作为对人追求意义的回答。在讨论诸如此类各种各样的体系时，我们受阻于某种术语上的困难。要不是由于历史的原因，"宗教"一词已有的特定含义是指一种"以上帝为中心"的有神论体系，我们倒可以把所有这些体系都称为宗教了。切不可在我们的语言中，随便挑出一个词来既指称一神论体系，又指称非一神论体系、即用该词来表示所有企图对人的追求价值作出回答、使人的生存具有意义的思想体系。由于实在缺少合适的字眼，所以，我姑且把这些体系称为**"定向和献身和框架"**(frames of lrientation and devotion)。

但我们须作进一步探究。**了解这些具有文化模式的非宗教性冲动的"宗教"的性质，是了解神经病和非理性冲动的关键。**我们必须把它看作是对个人追求定向和献身的答案——个别的答案。倘若一个人的行为是由"他对其家庭的固恋"所决定的，倘若他无法独立地行动，那么，事实上他就是一个崇拜原始祖先的信徒。他与千千万万个崇拜原始祖先的信徒之间的区别，只在于其思想体系是私人性质的，而不具有公共文化模式的性质。弗洛伊德认识到了宗教和神经病之间的联系，并且把宗教解释成是神经病的一种形式。我们的结论是：神经病是宗教的一种特殊形态，它与宗教的区别主要在于具有个别的、非模式化的特征。至于人的动机这个一般问题，我们得出的结论是：尽管对建立一个定向和献身体系的需求是人所共有的，但满足这一需求所建立的体系的内容又各各不一。这些区别属于价值上的区别。成熟、创造性和有理性的人，将选择能促使他变得成熟、创造性和有理性的体系。凡是在发展方面受到阻碍的人，必然会回复到原始和非理性的体系去，而这种体系反过来又助长、增加了他的依赖性和非理性。就最富有代表性方面，他将依然停留在人类数千年前早已达到的水平上。



马克斯·恩斯特《静物》

因为建立一个定向和献身体系的需求是人生存的一个固有的组成部分，所以我们也就能理解为什么这种需求是如此强烈。确实，在人身上再也没有比此更强大的力量源泉了。人**在"理想"的有无之间并无选择的余地，但在不同类型的理想之间，是献身于崇拜权力、破坏还是理性、爱之间，是有选择的自由的。**所有的人都是"理想主义者"，都追求超出物质享受以外的东西，只是他们所信奉的理想的形式各各不同。人的心灵是最美好同时又是最邪恶的现象；并非表现于其肉体的方面，而是表现于这种"理想主义"，表现于其精神的方面。所以，认为具有一些理想或宗教感是有价值的相对主义观点，这本身是危险和荒谬的。我们必须了解包括作为同一种人的需求表现的，以非宗教性意识形态出现的理想在内的各种理想。我们必须根据它们所具有的真理性，根据它们对发挥人的力量所增进的多寡，根据它们对人们期待在世界上获得平衡、和谐的需求作出回答的程度，来对它们作出判断。

（陈学明　译）

爱对于人生的意义

弗洛姆



【阅读提示】本文选自弗洛姆的经典名著《爱的艺术》，题目系编者所加。他指出爱的本质是渴望与他人相结合而"克服分离，从而使他从孤独中解脱出来。"但人与人之间的结合有两种方式，一种是完全占有（即受虐），另一种就是爱。弗洛姆认为爱其实是人的一种创造性能力，他在本书的前言中写道："除了努力积极发展你的全部个性，使之形成一种创造性人格倾向外，一切爱的尝试都一定是失败的。"这无疑是对爱的本质的一种深刻洞见。

【关键词】孤独，共生性结合，创造性人格，责任感。

一

任何爱的理论，都必须从某种人的理论和人类的生存理论开始。尽管我们在动物中也发现爱，或确切地说相当于爱的行动，但它们的情爱，主要是它们本能器官的一种秉赋，而从人的身上只能够发现仅有的残存的本能的器官在起作用。人类存在的最基本的事实正是他脱离了动物界，超出了本能适应性。他已超出自然——尽管他从没有离开它：他仍是自然的一部分——然而，一旦脱离自然，他就不可能重返自然；一旦被逐出伊甸园——一种与自然一体的原始状态——如果他试图返回，手执喷焰利剑的天使就会阻塞他的道路。由于人类智力的发展，人类的一个新的协调的社会，已经代替那不可挽回的已经逝去的前人类社会的协调，人类只能向前进。

当人类、人类种族和个人诞生时，他被逐出像那些本能一样确定的状态，并进入到一种不确定、不连贯和开化状态。只有过去才有确定无疑的事情——当然，就它将逝去而言，未来也有确定无疑的事情。

人肯定有天赋的理性。他是了解自身的生命体，他了解他自己、他的同伴、他的过去和未来的趋向。这种对他自己作为一个孤独的实体的认识，对他自己短暂的生命历程的认识，对不由他的愿望而出生又违背他的意愿而死去这一事实的认识，对他将在他热爱的那些人之前或那些人在他之前死去的，对他的寂寞和孤独的认识，对他在自然和社会面前无能为力的认识，所有这些，都使他孤独和被分裂的生活圈子变成为一个不堪忍受的监狱。如果他不能从这个监狱中解放自己，从而达到以某种形式与人们和外部世界的沟通，他就将变成一个疯子。

孤独的经历引起人们焦虑。的确，它是焦虑的来源。孤独意味着被割断与社会的联系，没有任何能力去行使我们的人权。因此，孤独意味着无助，意味着无力主动地把握这个世界——事物和人，意味着这个世界无需发挥我的能力并可以侵犯我。所以，孤独是强烈焦虑的来源。在这之后，它引起羞耻感和罪恶感。这种在孤独中产生的有罪感和羞辱感的过程在《圣经》中关于亚当和夏娃的故事中表述过。在亚当和夏娃吃了晓知善与恶的智慧之果以后，在他们已经违命（这里只有在违命的自由时，才存在善和恶）后，在他们从原始的动物本能的协调中解放出了自己并变成人以后，亦即在他们作为人类诞生以后——他们看到自己是裸体的——才产生羞耻感。我们假设像这样古老和原始的神话也存在于十九世纪过分拘谨的道德观中，这个故事想要告诉我们的主要之点是他们的生殖器被看见而引起的局促不安吗？这似乎并不如此。以维多利亚女王时代的精神理解这个故事，我们未抓住主要之点。它似乎是这样的：在男人和女人自己和相互间明白以后，他们也就明白了他们的分离和孤独，以及因为他们属于不同的性别而产生的差异。但是，当他们承认他们分离时，他们仍然是陌生的，因为他们还没有互相学习爱（如果说亚当试图防御夏娃，不如说他用责怪夏娃来防御自己，这是非常清楚的）。没有被爱重新结合的分离意识是羞耻感的来源。同时，它也是有罪感和焦虑的来源。

人的最深切的需要就是克服分离，从而使他从孤独中解脱出来。未达到这个目标的绝对失败意味着“疯狂”，因为全部孤独的恐慌只能由与引起分离感消失的外部世界彻底脱离来克服，因为引起人类分离的那样的外部世界已经消逝。

二

人——所有的各种年龄和文化程度的人——面临着完全相同的问题:如何克服分离,如何达到和谐,如何超出个人生活并发现一致……**这种对人与人之间融为一体的渴求,是人类最强有力的奋斗的动力。它是最基本的激情,它是一种保存人类种族、家庭、社会的力量。**不能实现它意味着愚蠢或毁灭——自我毁灭或他人的毁灭。**没有爱,人类便不能存在。**然而,倘若我们把实现人与人之间的结合称之为"爱",那么,我们会发现一系列困难。融于一体的结合能够通过不同的途径达到,而这种不同的途径与各种形式的爱所共有的东西都同样重要。它们都应称为爱吗?或许我们应该把"爱"一词仅留给一种特殊的结合:即那种在东西方历史上一切伟大人道主义宗教和哲学体系中的理想美德的结合?

由于存在许多语义上的困难,回答只能是武断的。重要的是我们谈及爱时知道我们所说的是哪种结合。是作为对生存问题成熟的回答而提及爱呢?还是可被称之为**共生性结合**的爱的那些不成熟形式?在下面的论述中,我说的爱,意思仅指前者。但我将从后者与"爱"的关系开始讨论。

共生性结合类似母体与胎儿的关系,有其生物学形态。母体和胎儿是两者,然面又是一体。他们生活在一起(共生),互相需要。胎儿是母亲的一部分,从她身上吸收他所需要的一切;母亲好似胎儿的世界;她喂养他,保护他,但她的生命也因胎儿更有价值。在这种心理的共生性结合中,虽然两者身躯各自独立,但在心理上存在着同样的依赖性。

共生性结合的被动形式是屈从,或用临床术语说是受虐狂。这种受虐狂用使自己成为另一个支配他、管教他、保护他的人的一部分、附庸,来摆脱难以忍受的孤独和分离感,那个人像是他的生命和氧气。不管他屈从的对象是人还是神,对象对他的威力都极大;他就是一切,我除了是他的一部分外,无足轻重。只有作为他的一部分,我才有几分伟大、力量和恒定。受虐狂不必作决定,不必冒险。他永不感到孤单——但他依附于人,没有任何尊严,不是一个完全的人。在宗教教义中,把崇拜的对象叫做偶像;在受虐狂的爱情关系的世俗内容中,偶像崇拜的

基本机制是相同的。这种受虐狂的婚姻关系能够与身体和性的渴望相结合。在这种情况下，这种关系不仅是精神上的屈从，而且是整个肉体上的依附。受虐狂也可能这样：任命运摆布、疾病折磨，沉湎于有节奏的音乐或吸毒或催眠术所造成的紊乱状态，这些都能够使受虐狂屈从——在这些情况下，受虐狂都置他们的尊严于脑后，使自己成了某人某物的工具，他不需要通常的劳动性活动解决生计问题。

共生性结合的主动形式是支配，或用心理学术语来说，与受虐狂相对应是虐待狂。这种虐待狂想通过使另一个人成为自己的重要部分来摆脱孤独和禁锢感，他通过控制崇拜他的另一个人来为自己壮威，抬高身价。

虐待狂同样依附于受虐狂，正像后者依附于前者一样，没有对方，哪一方都无法存活下去。差别仅在于虐待狂指挥、剥削、伤害、侮辱他人，而受虐狂被他人指挥、剥削、伤害、侮辱。从实际意义上说，这是一个极大的差别；而从更深的情感意义上讲，这种差别不如他们共有的东西——没有尊严的结合——意义重要。如果我们明白了这一点，我们发现一个人或不同的对象同时对虐待和受虐待两种方式作出反应，便不会感到惊奇。希特勒主要以虐待者的方式待人，但是他却以受虐者姿态面对这种命运、历史和自然的“超然力量”。结果——希特勒在普遍的毁灭中自取灭亡——正像他的成功梦幻（称霸世界）一样典型。



彼得·纳格《爆破的气球》

与共生性结合相反，成熟的爱是保持自己的尊严和个性条件下的结合。**爱是人的一种主动的能力，是一种突破使人与人分离的那些屏障的能力，一种把他和他人联合起来的能力。爱使人克服孤独和分离感，但爱承认人自身的价值，保持自身的尊严。**在爱之中，产生了两个人成为一体而仍然保留着个人的尊严和个性的矛盾。

如果我们说爱是一种活动，我们就会遇到这样的困难——“活动”一词的含义模棱两可。在现代用语中，“活动”一词常指用消耗能量的办法改变现存条件的行动。因此，如果一个人经商、学医，在没有尽头

的生产线上工作，做桌子或从事体育运动，这样便被认为是活动。一切活动的共同之处是它们都以达到外部目标为动机，但没有包括活动本身的动机。例如，一个人被极大的不安全感和孤独感驱使而工作，而另一个人则为了实现野心或赚得金钱而卖命。在这些情况下，这个人是感情的奴隶，其活动实为一种"被动性"的活动，因为他是被驱使的，他是受害者而不是"主动者"。另外，一个除了感受到他自身以及他与世界的统一之外毫无目的或目标而静坐默想的人，也被认为是"被动的"，因为他没有做任何事。但实际上，此种沉思之态是现存的最高级活动，一种灵魂的活动，只有在内心自由、独立的条件下才有可能进行这种活动。一种现代化活动观念指的是为实现外部目的而花费精力。活动的另一含义指的是人的天赋能力的运动，而不管导致外部变化如何。活动的后一含意，已由斯宾诺莎清楚地阐述过。他把诸多影响区分为积极的和消极的影响，"行为"和"冲动"。在积极影响的活动中，人是自由的，是其影响的掌握者；在消极影响的活动中，人被驱使，是其并没有意识到的动机的对象。因此斯宾诺莎得出以下结论：美德和能力完全是一回事。羡慕、嫉妒、雄心及各种贪欲都是激情；爱是一种行为，一个人能力的实践，这种行为只能在自由中实现，而决不能作为强迫的结果。

三

爱是一种活动，不是一种消极的情绪；它是"永恒的"，而不是"堕入情网"。用最通俗的方式可以把爱的积极性表述为：**爱主要是"给予"，而不是"接受"。**

何谓"给予"？对这个问题的回答是简单的，但它实际意义却非常复杂和含混。最普遍的误会是设想"给予"即是"放弃"某物，是丧失、牺牲。凡人格的发展还未超过接受、索取、守财倾向这一阶段的人，便有以这种方式"给予"的行为感受。买卖型人格是愿意"给予"，但是它以接受为交换条件的；没有接受的"给予"是欺骗。主要人格倾向是非创造性(倾向)的人感到"给予"是贫乏的。多数这种类型的人因此而拒绝"给予"。有些人在牺牲意义上"给予"而成为一种美德。他们感到，正因为"给予"是痛苦的，他们才应该"给予"；在他们看来，"给予"的美德正在于这种接受牺牲的行为。对他们来说，"给予"比接受好，这一准则

意味着承受剥夺之苦比享受欢乐好。

对于具有创造性人格的人来说，"给予"是完全不同的意思。**"给予"是潜力的最高表现。正是在"给予"行为中，我体会到自己的强大、富有、能力。这种增强了的生命力和潜力的体验使我倍感快乐。**我感到自己精力充沛，勇于奉献，充满活力，因此也欢欣愉悦。"给予"比接受更令人快乐，这并不是因为"给予"是丧失、舍弃，而是因为我存在的价值正在于给予的行为。

运用这一原则分析各种特殊的现象，并不难以认识这一原则的合理性。最基本的例证存在于性的范围内。男性的性高潮在于"给予"行为，男性把他的性器官放入女性性器官中，在性欲高潮时，他传给她精液。但如果他没有性交能力，他则不能给予精液。如果他本人不能"给予"，他则没有性交能力。这一过程对女性来说就不同了，但更复杂几分。她也给予了她自身；她敞开通往女性中心的大门。她在接受性行动中"给予"。如果没有这种"给予"的行为能力，如果她只能够接受，那么她就是缺乏性感。给予的行为在她那里第二次发生，不是她作为爱人的功能，而是作为母亲的功能。她自动地"给予"体内成长着的孩子，把她的乳汁和全部温暖给予胎儿。而假如不给予这些，她将是痛苦的。

在物质领域内"给予"意味着富有。富有，并不是说拥有很多财物的人才富有，而是慷慨解囊的人才富有。从心理学角度讲，担心损失某样东西而焦虑不安的守财奴——不管他拥有多少财产，都是穷困的、贫乏的。谁能自动"给予"，谁便富有，他体验到自己是一个能够"给予"别人帮助的人。只有除了最基本的生活用品之外没有任何财物的人，才没有能力享受奉献物质财富的欢乐。但日常经验表明，**一个人自认为的最低限度的生活需要，既取决于他拥有的财物，更取决于他的品质。**众所周知，穷人比富人更愿意"给予"。然而，超过一定限度，贫困使他无力再给。贫困是如此卑劣，它不仅使穷人遭受痛苦，而且还剥夺了穷人"给予"的乐趣。

然而，最重要的奉献领域不是物质财富领域，而是特殊的人的领域。一个人奉献给另一个人的是什么？他奉献自身，奉献他宝贵之物，奉献他的生命。这并不一定意味着他为他人牺牲生命，而是意味着他把自身有活力的东西给予他人，他给他人以快乐、兴趣、理解、知识、幽默、伤感——在他自身的一切充满活力的东西的表现和具体化。因而，

献出生命的过程，使他充实了另一个人，他通过增强自己的活力感到提高了他人的活力感。他不是为了接受而“给予”，“给予”本身是一种高雅的乐趣。但是，在这一过程中，他不能不带回在另一个人身上复活的某些东西，而这些东西又反过来影响他。在真正的“给予”之中，他必须接受回送给他的东西。因此“给予”隐含着使另一个人也成为献出者。他们共享已经复活的精神的乐趣。在“给予”行为中产生了某些事物，而两个当事者都因这是他俩创造的生活而感到欣慰。**特别是对于爱来说，这就意味着：爱是创造爱的能力，无爱则不能创造爱。**这种思想已由马克思作了精辟的表述，他说：我们现在假定人就是人，而人同世界的关系是一种人的关系，那么**你就只能用爱来交换爱，只能用信任来交换信任**，等等。如果你想得到艺术的享受，那你就必须是一个有艺术修养的人。如果你想感化别人，那你就必须是一个实际上能鼓舞和推动别人前进的人。你同人和自然界的一切关系，都必须是你的现实的个人生活的、与你的意志的对象相符合的特定表现。如果你在恋爱，但是没有引起对方的反应，也就是说，如果你的爱作为爱没有引起对方的爱，如果你作为恋爱者通过你的生命表现没有使你成为被爱的人，那么你的爱就是无力的，就是不幸的。不只在爱情关系中“给予”才意味着接受，学生教老师，演员受观众的鼓励，精神分析学家由他的病人治疗——只要他们不互相作为对象相待，而是处在真正的创造性的关系中，那么，给予也必然意味着获得。

四

几乎没有必要强调这一事实：作为“给予”行为的爱之能力，取决于那个人个性的发展。爱以达到突出的创造性的倾向作为先决条件。在这种倾向上，人便克服了依赖性和自诩无所不能的自变妄想症，摈弃了剥削他人和守财之欲望，从而产生了对他本人能力的自信心和依靠自身能力达到自己目的的勇气。如果谁缺乏这些品质，那么谁便害怕奉献自己——因而也害怕爱。

在给予的因素之外，爱的主动特性明显地表现在这样的事实中，即**所有形式的爱常常包含着共同的基本要素：关心、责任、尊重和了解。**

爱蕴含着关心，这在母亲对孩子的爱中最为明显。如果我们看见

母亲缺乏对婴儿的关心，如果她不注意喂他，给他洗澡，使他身体舒服，那么，就没有任何人相信她的爱，也不会真诚地打动我们。甚至对动物或对花的爱也没有什么不同。如果一个女性告诉我们她爱花，而我们看见的竟是经常忘记给花浇水培土，我们便不会相信她爱花。**爱是对所爱对象的生命和成长的积极关心。**哪里缺少这种积极关心，哪里就根本没有爱。爱的这一要素，在《圣经·约拿》那本书中有过精彩的叙述。上帝曾要约拿去尼尼威警告当地的居民：如果他们不改恶从善便要受到惩罚。约拿没有按上帝的意志去做。因为他害怕那里的居民悔过自新，从而上帝赦免他们。约拿是个有强烈秩序感和法律感的人，但他没有爱。而在他企图逃脱的过程中，他发现自己处于鲸鱼之腹，表明他缺乏爱与和睦，给他造成了孤独囚禁状态。上帝救了约拿，他去了尼尼威，他按上帝的意志告诉那里的居民，但他担心的事发生了。尼尼威的人痛改前非，拨正生活航标，上帝原谅了他们，并决定不毁灭这一城市。约拿极为恼怒和失望；他想实行"公正"——不是仁慈。最后他在上帝为了免除他日照之苦而使其生长的树荫下找到了一些安逸，但上帝让那棵树枯萎时，约拿闷闷不乐，生气地抱怨上帝。上帝回答他说："对这葫芦你既没有为其劳作、也没有使其成长，你且相当怜悯人。它一夜间生长，一夜间枯萎。难道我就不应该饶恕尼尼威这个拥有一万二千不能分辨左右手的人和众多牲畜的大城市吗？"上帝以象征性的手法晓喻约拿：爱的本质是为某物而"劳作"，"促使某物成长"，爱和努力是不可分的。你爱你为之努力的东西，同样你为你所爱的东西而努力。


沃夫刚·胡特《风景区·第2号》

关注和关心包含了爱的另一方面，同时也是**责任感**的表现。当今的责任常指职责，从外部加于人身上的某些事。但从真正的意义上讲，责任完全是一种自愿的行为，是我对另一个人表达或没有表达的需要的反应。负"责任"意指能够并准备"反应"。约拿没有对尼尼威居民的责任感。他像该隐一样，可能会问："我是我兄弟的保护人吗？"这个可爱的人作出了反应。他兄弟的生命不仅仅是他兄弟的事，也是他的事。他感到了对同胞的责任，正如他感到了对自己的责任。至于母亲与婴

儿，这种责任主要指对身体需求的关怀。在成年人的爱中，责任主要指对精神需求的关怀。

假如没有爱的第三种要素——尊重，那么责任有可能蜕变成支配和占有。尊重不是害怕和畏惧；根据该词词根（respicere = 看待）来看，它表明按其本来面目发现一个人，认识其独特个性。**尊重意指一个人对另一个人成长和发展应该顺其自身规律和意愿。**尊重蕴含没有剥削。让被爱的人为他自己的目的去成长和发展，而不是为了服务于我。如果我爱另一个人，我感到与他或她很融洽，但这是与作为她或他自己的她或他，而不是我需要使用的工具。很明显只有我独立了，只有我无须拐杖也无须支配和剥削任何人而立足和前进，尊重他或她才是有可能的。尊重仅存在于自由的基础上，正像一首法国的诗歌所吟："Lamoup est lenfant de la liberle"（爱是自由之子）。爱是自由之子，决不是支配的产物。

不了解一个人就不能尊重他；爱的责任若没有了解作为向导便是盲目的。了解若无关心为动力，便是一句空话。了解有多种层次，作为爱的一个方面的了解没有停留在表面上，而是深入到本质。只有当我能够超越对自己的关心而按其本来面目发现另一个人时，这种了解才有可能完成。比如即使他并未明显流露出来自己的情绪，我可以知道他生气了。我们还可以比这更深地了解他；因此我便知道他很急躁、忧虑重重，他感到孤独，感到内疚。然后，我知道他生气不过是更深一层的某种事情引起的，在我看来与其说他是个易怒的人，不如说他是个遭受苦难的人，他忧心忡忡、茫然不知所措。

五

了解还有一个与爱的问题有关的更基本的问题。同另一个人结合以便超脱分离的苦恼，这种根本需要是与人类所特有的欲望——即了解"人的秘密"——紧密联系在一起的。仅就生物学角度说，**自然生命本身就是一个奇迹，一种秘密，人无论对自身还是对他的同胞都是一个深不可测的谜。**我们认识自身，但即使尽我们的一切努力，也不能完全了解自己。我们想了解我们同胞，然而我们又不认识他，因为我们不是物，我们的同胞也不是物。对我们或某个人的存在了解得越深，那个目

标就会离我们越远。然而，我们渴望了解人们心灵的隐秘，深人到“他”之为他的最核心的东西。

有一种了解秘密极端的方法，那就是全部能力超过另一个人的方法，这种能力使他为我们之所为，感我们之所感，想我们之所想。这种能力把他变成一种物——我们的物，我们的财产。这种了解的企图达到登峰造极便成为极端的虐待狂。虐待狂渴求并能够使一个人遭受痛苦、折磨，从而迫使他泄漏秘密。虐待狂如此残暴和冷酷无情，一个基本动机就在于这种观察的人的秘密——人类的因而也是我们自己的秘密——的渴望……在孩子们身上，我们常可以发现这种完全公开的认识方式。小孩把某物拆开，分解它以便了解它；他或者肢解一只动物，为了了解一个蝴蝶飞翔的秘密而残忍地撕掉它的双翼。这种残酷本身以更深刻的目的为动机：了解事物和生命的秘密的渴望。

了解“秘密”的另一个途径就是爱。爱是对他人的主动洞察力，在这种洞察之中我了解秘密的渴望由结合而**平息**。在融洽的行为中，我了解你，我了解自己——我了解每个人——而我“一无”所知。我懂得，对人类来说只有通过这条途径——通过结合的经历，而不是通过我们思维能够提供的任何知识——才有可能了解富有生命力的东西。虐待狂被想解开这个秘密的愿望所驱使，然而我仍然如故，还是那样的冥顽无知。如果我肢解了另一个躯体，我做的一切将把它毁掉。爱是了解的惟一途径，在结合行为中，它回答了我的探求。**在爱的行为中，在奉献我自己的行为中，在洞察另一个人的行为中，我找到了自己，我发现了自己，我发现了我们两个人，我发现了人类。**

（刘福堂　译）

发现人生的真谛

——意义疗法概述

弗兰克尔



【阅读提示】弗兰克尔(1905－1997),奥地利著名神经病学家和精神病学家,意义治疗学派的创始人。二战期间,他被囚禁在纳粹集中营整整三年,是少数幸存者之一。这段特殊的经历使他领悟到了一个深刻的人生真谛:一个人即使一无所有,甚至在最艰险的情况下,他也拥有选择人生态度的自由,这是任何人都无法剥夺的;当一个人领悟到生命的意义和目的时,就会产生意想不到的无穷力量。本文选自其畅销世界的自传性名著《人生的真谛》,题目系编者所加。

【关键词】意义意志,存在的空虚,挫折,生命的意义,苦难。

这里,我想解释一下,为什么我把我的理论命名为“意义疗法”(logo the rapy)。logos一词系希腊语,意思是“意义”。意义疗法,即某些作者所称的“维也纳第三心理治疗学派”①,着眼于人存在的意义和人对于存在意义的探索。**在意义疗法看来,努力探索人生意义是人的原始促动力。**因此,对照弗洛伊德精神分析所着重的唯乐原则(或可称作**唯乐意志**),和对照阿德勒心理学派所着重的并称之为“争取优胜”的**权力意志**,我提出了**意义意志**。

意义意志

人探索生命意义,是其生命的原动力,而不是对本能驱力的“继发

① 指继弗洛伊德精神分析派和阿德勒个体心理学派之后的意义治疗学派。

性文饰"[1]。生命意义是独特而具体的，必须而且能够由个人独自实现；只有这样，生命意义才有价值，才能满足本人的意义意志。一些作者争论说，意义与价值准则"只不过是防御机制、心理反应形成和升华"[2]。但是，就我自己而言，我既不愿意仅仅为"防御机制"而生，也不愿意仅仅为"心理反应形成"而死。然而，作为人，完全能够为所信奉的理想和价值准则而生，甚至为此而死！

几年前，法国举行了一次民意测验。结果89%的受测者承认，人需要为"某种目的"活着。此外，61%的人承认，在他们生命中某事或某人占有重要位置，他们甚至愿意为之献身舍命。在维也纳我所在医院科室里，我对病人和医务人员进行了同样的测验，结果与法国受测的成千上万人的回答基本一致，出入只有2%。

另外，约翰斯·霍普金斯大学社会科学工作者曾经对48所学院7948名学生作过一次统计调查。这项调查的初步报告是全国心理卫生研究所主持的一项为期两年的研究课题的组成部分。在问到目前他们认为什么是"极其重要"的一栏里，16%的学生选择"赚大钱"；78%的学生回答说他们的首要目标是"寻找人生的目的和意义"。

当然，可能有些人对价值准则的关注掩饰了隐藏的内心冲突；然而即使如此，也属例外情况，而不代表普遍规律。遇到这种情况，我们实际上不得不辨明并揭露伪价值观。但是，这种揭露一旦面对人的纯真本性，例如希望生活尽可能有意义等，就应当立即停止。否则，"揭露真面目的心理学家"所真正揭露的唯有他自己的"隐藏动机"而已——即他潜意识地需要贬低和蔑视人的纯真本性，纯属人的本性。

存在的挫折

人的意义意志也会遭受挫折。意义疗法把它称作"存在的挫折"。"存在"一词可以有3种含义。第一指存在本身，即人具体存在的方式；第二指存在的意义；第三指努力探索个人存在的具体意义，也就是意义意志。

① 心理学用语，驱力指驱使人采取某种行动的内部心理动力，文饰作用称理由化适应，指一种潜意识防御机制或适应行为。

② 心理反应形成指一种精神机制，使人呈现与抵抗社会受压制的冲动相反的或替代的状态；升华指将意识上不能接受的本能冲动转为可被个人和社会所接受的无意识防御机制。

存在的挫折也可导致神经机能病。意义疗法替这类神经机能病起名为"精神神经症",以对照于神经机能病这个词的传统意义,即"心理性神经症"。精神神经症的病因不在于人存在的心理方面,而在于"精神(noölogical)"方面(noölogical 来自希腊语 noös,意为精神)。这是意义疗法的又一个术语,表示属于纯粹人性方面的任何事物。

精神神经症

精神神经症不是由于驱力与本能相互冲突而发生的,而是由于存在带来的问题所引起的。其中一个起主要作用的问题就是意义意志受到了挫折。

显然,适用于精神神经症的适当疗法不是一般的心理疗法,而是意义疗法,一种敢于深入纯粹人性领域的疗法。

让我举一个例子。一位美国高级外交官员曾到维也纳求医,找我治病。他于此前 5 年在纽约开始接受精神分析治疗。这次来是想继续这种治疗。一开始我就问他为什么认为自己需要作精神分析,原先为什么要开始作精神分析。原来他不满意自己的职业,认为自己难以奉行美国的外交政策。可是,精神分析学家却一再告诉他应设法与父亲和解;因为政府以及他的上司"只不过"是父亲的形象,因此,他对职业之所以不满,是因为他在潜意识中对父亲存有积怨。通过持续 5 年的精神分析,使他逐步接受分析学家的解释,最后竟只见树木不见森林,一味相信象征、形象,而看不到事实。我们经过几次交谈,弄清了症结所在,是他的职业使他的意义意志遭到挫折,他实际上渴望从事其他工作。既然他并无任何理由不能放弃旧职业而另辟新路,他就真的改行了,果然成就喜人。他最近告诉我,这 5 年多来,他一直对新职业很满意。我怀疑,这个病例根本不是神经症,这就是为什么我认为他不需要任何心理疗法,甚至不需要意义疗法的原因。理由很简单,他实际上并不是病人。各种冲突并不一定都是神经症,有某些冲突是正常的、健康的。从同一意义上说,遭受痛苦也并不全是病理现象,有时,痛苦不是神经症的症状,而很可能是人的成就,尤其是存在的挫折导致饱尝痛苦,更是意味着人的成长。我明确认为,人探索自己存在的意义,甚至对它产生怀疑困惑,绝非在所有情况下都引发或导致任何疾病。存在

的挫折,在其本身既不是病理,也不是病因。一个人对生命价值的关注,甚至产生的绝望,是一种存在的苦恼,而绝非精神病。如果把这种存在的苦恼解释为精神病,那么很可能就会促使医生用成堆的镇静药物来埋藏病人的存在的绝望。然而,医生的职责却应是引导患者渡过存在危机而成长发展。

意义疗法认为,它的任务就是帮助患者发现人生意义。由于意义疗法使患者领悟到他的存在所蕴藏的意义,因此是一个分析过程。在这一点上,意义疗法与精神分析学相似。然而,意义疗法在力图启发病人意识的过程中,其活动并不局限于患者个人潜意识中的本能因素,而是同时顾及存在的现实,诸如病人的意义意志以及有待实现的他的存在的潜在意义等。不过,即使在治疗过程中不涉及精神方面,任何分析都是设法帮助病人意识到自己内心深处真正渴望着什么。意义疗法同精神分析学相异之处就在于意义疗法认为,**对人来说,人生最重要的是实现一种意义,**而不是仅仅满足驱力和本能,也不是仅仅调和本我、自我、超我三者要求的冲突①,更不是仅仅适应社会和环境。

精神动力

固然,探索人生意义,会引起人的内心紧张,而失去心情平静。但是,这种紧张恰恰是精神健康所不可或缺的前提。**在这个世界上,我敢讲,能如此有效地帮助人们在最恶劣的逆境中坚持下来的,莫过于对生命意义的认识。**尼采说:“知道为何活着的人,几乎能够忍受任何如何。”这句话颇具智慧。在我眼中,它是适用于任何心理疗法的座右铭。在纳粹集中营,可以看到,那些相信自己尚需完成某种使命的人,最有能力生存。其他作者在描写集中营生活的著作中也持这种结论。而对日本、北朝鲜、越南北方战俘营的心理调查都证明了这一点。

以我自己来说,在被关进奥斯威辛集中营时,我的一份准备付印出版的手稿被没收了②。我决心从头写起。正是依靠内心深处这个强烈愿望的支撑,我才经受住了集中营的严峻考验。例如一次,在巴伐利亚

① 按弗洛伊德精神结构分析,本我包括各种本能的驱动力,不顾外界现实,按“唯乐原则”行事;自我则根据现实要求,按“现实原则”调节或压制本能活动。

② 即作者的第一部心理分析专著:《医生与心灵:意义疗法介绍》。——编者。

的一所集中营里，我染上斑疹伤寒，病倒了。那些天，我就把想起的要点一一记在碎纸片上，以待自由后，重写那本书稿。我确信，在巴伐利亚那间黑暗的牢房里，正是凭着重新构思书稿的这个信念，我才战胜了心血管衰竭的危险。

由此可以看出，**一定程度的紧张，是精神健康的基础**。这种紧张是一个人所已取得的成就与尚应完成的使命之间的张力，也就是一个人现在所作为的人与应成为的人之间的差距。这种紧张是人所固有的，因此，是精神健康所不可或缺的。我们应当毫不犹豫地用有待实现的生命潜在意义，向病人挑战，只有这样，我们才能够把他们的意义意志从潜伏状态中唤醒。我认为有一种关于精神卫生的误解很危险，这种误解认为人首先需要的是平衡，即生物学所称的"体内平衡"，也就是不紧张状态。事实上，人真正需要的并不是不紧张状态，而是寻求为有价值的目标、自由选择的使命而努力奋斗。人需要的不是不惜任何代价排除紧张，而是等候有待他去实现的生命意义的召唤。他需要的不是体内平衡，而是我所说的"精神动力"，也就是张力极场中的存在动力。其中一极是有待实现的意义，另一极则是必须实现这一意义的人。切不要以为，这只适用于正常情况，它对神经症患者甚至更为有效。建筑师如欲加固老朽的拱门，他就应增加拱门承受的负载。从而使各个部位更牢固地咬合在一起。因而治疗学家若要使病人精神健康，就要敢于引导他们面对人生意义，从而产生一定程度的紧张。



布雷斯特《阿费尔德》

我已说明了引导病人面对人生意义的有益影响。下面我要谈的是生命空虚感的危害。今天，如此多的病人抱怨感到生命毫无意义。他们意识不到生命有何意义，总也摆脱不掉内心的空虚，陷入我所说的"存在的空虚状态"，不能自拔。

存在的空虚

存在的空虚是20世纪的普遍现象。它的产生是可以理解的。其根源或许是人在成为真正的人的过程中必须经历的双重损失。在人类

历史的初期，人失去了某些基本的动物本能。这些本能决定了动物的行为，并保障动物的安全。而现在这种安全保障却与天堂一样，把人永远拒之于门外。人从此不得不作出自己的选择。然而，不仅如此，人在近期发展中又蒙受了另一重损失，因为人类行为所依据的传统正在迅速消失殆尽。人既不能凭本能知道必须做什么，也无法遵照传统，知道应该做什么；有时甚至都不知道自己想做什么。于是，人就或是希望效仿他人行事(趋同主义)，或是遵循他人的意愿行事(极权主义)。

最近的一份统计调查表明，在我的欧洲学生中，25%表现出不同程度的存在的空虚。在我的美国学生中，这个比例不是25%，而是60%。

存在的空虚主要表现为一种厌烦状态。现在，我们能够理解为什么叔本华说："显然，人类注定永远在苦恼和厌烦这两极之间摇摆。"事实上，现在厌烦造成的问题超过了苦恼，因而要精神病医生解决的难题自然也更多。这些问题正越来越严峻，因为自动化的进展将有可能极大地增加普通劳动者的闲暇时间。可惜的是很多人还不知道怎样消磨这些突如其来的余暇。

以"星期日神经症"为例，受这种抑郁折磨的患者，每当一个星期的忙碌奔波结束后，内心便觉得空虚，感到生活缺乏内容。不少自杀案件都可归因于这种存在的空虚。当今，精神抑郁、挑衅行为和吸毒成瘾等现象如此普遍，如果我们认识不到其根本原因是存在的空虚在作祟，我们就无法理解这些现象。至于养老金领取者和老龄人的危机也是如此。

此外，存在的空虚以形形色色的面目和假象出现。有时，人的意义意志受挫，却由权力意志，其中包括最原始的权力意志即金钱意志形式作为替代性补偿。有些情况下，意义意志受挫，而由唯乐意志代替，这就是为什么存在的挫折常常导致性的补偿。在这类事例中，我们可以发现，人们在陷入存在的空虚时，往往变得性欲亢奋。

神经症的病例中也有类似的情况。关于某几种反馈机制和恶性循环的形成，我将在以后再谈。不过，人们可以经常看到，这种复合症状遇有存在的空虚，就乘虚侵入，而且继续发展，日益严重。对这类病人我们需要治疗的并不是精神神经症。然而，如果不用意义疗法配合心理疗法，便不可能治愈。因为只有填补了病人的存在的空虚，才能防止他们旧病复发。由此可见，不仅精神神经症，如前面谈到的那样，需要

意义疗法，而且心理神经症，有时甚至体因性（虚假）神经症也需要意义疗法。从这一点看，马德加·B·阿诺德的话非常有道理，他说："每一种疗法都必须在某种程度上也是意义疗法，而不论其局限性如何。"

那么，接下来就让我们看一看，如果病人寻问他的生命的意义是什么，我们该怎样回答这个问题。

生命的意义

关于这个问题，医生能否笼统地回答，我表示怀疑。因为生命的意义因人而异，因时而异。因此，重要的不是泛谈一般的人生意义，而是要明白个人生命在具体时间的具体意义。笼统地讨论这个问题，无异于问象棋冠军："请问大师，哪步棋是世界上最妙的棋？"一盘棋如果离开对局的具体形势以及对手的具体品性，就无从谈论什么是最妙的棋，甚至无所谓好棋。人的存在也是这个道理。我们所要寻求的不是抽象的人生意义。每个人都有自己的特定的人生使命或天职，要求他完成所赋予他的具体任务。在这一点上，每个人都是不可替代的，每个人的一生也都不能重复。由此说，每个人的使命都是独一无二的，每个人完成其使命的特定机会也是如此。

由于人生的每一种处境都是对人的挑战，是摆在人们面前要求解决的问题，所以实际上不妨把生命意义这个问题颠倒过来。归根结蒂人不应寻问生命的意义是什么，而是必须认识到正是生命本身向人提出了这个问题。简言之，人生向每个人提出了问题；而人必须对自己的生命负责，这样才能对人生作出交待；**人只能以尽责任来回答人生。正因如此，责任二字，在意义疗法看来，包含了人存在的根本实质。**

存在的实质

"认真对待生活，犹如你现在的生命已是第二次，犹如你曾虚度了前生，而现在，你即将重蹈覆辙。"意义疗法的这条明确的箴言，反映了它对责任的强调。在我看来，它最能够激发人的责任。它催人猛醒：一，现在稍纵即成过去；二，过去犹可改变和补救。这一箴言引导人正视生命的**有限**，正视自己有限生命的**最终目标**，即成为什么的人，怎样

渡过一生。

意义疗法设法使病人充分领悟自己的责任;因此,必须由病人自己定夺他要负什么责任、对什么或对谁负责。在各派心理治疗学家中,意义治疗学家最不愿意把价值判断强加给病人,原因就在这里,他决不允许病人把作出判断的责任推卸给医生。

因此,必须由病人自己决定如何理解自己的人生使命,是否对社会负责抑或对良心负责。然而,也有些人不仅从所赋予自己的使命,而且从赋予自己使命的主宰来理解自己的生命。

意义疗法既不说教,也不布道。它既不进行道德规劝,也不诉诸逻辑推理。形象地说,意义治疗学家的作用好比眼科专家,而非画家。画家试图向我们展现他眼里的世界;而眼科医生却尽力使我们能够看到真实的世界,意义治疗学家的作用是扩大病人的视野,使他们意识到并清楚地看到人生的全部潜在意义。

在提倡人应负责任和必须实现生命潜在意义时,我想强调,要发现生命的真正意义应当到现实世界中去,而不是在人的内心世界寻找,仿佛自成一个封闭系统。这个基本特性,我称之为"人存在的自我超越"。它意味着作为人,活着永远不是为了自己,而是为了某事或某人——而不论其是有待实现的意义,或是有待相遇的某个人。**人献身事业或爱某个人,越是忘我,就越富有人性,越充分地实现自我。**所谓自我实现根本不是一个可追求的目标,原因很简单,人越刻意追求自我实现,却离自我实现越远。换言之,自我实现只能是自我超越的附带结果。

至此我们已说明,生命的意义随时在变化,但绝不会消失。根据意义疗法的观点,发现生命意义有 3 种不同途径:(一)通过创造或建树;(二)通过某种经历感受或与某人相遇;(三)通过对不可避免的苦难所采取的态度。第一种取得成就的途径是不言而喻的。第二、三种途径则有必要对之作进一步说明。

寻找生命意义的第二种途径指的是通过某种经历感受——例如体验真、善、美——通过感受大自然和文化,此外,还可通过爱一个人而感受这一个独特的生灵。

爱的意义

要了解一个人人格的最内在核心,爱是惟一的途径。只有爱一个

人才能了解这个人的真正本质。爱使人能够发现所爱的人的基本品质和特性；甚至还可以发现所爱的人身上尚未发挥，然而应当发挥的潜力。而且，人凭借爱的力量，可使所爱的人能够发挥这些潜力。由于他使心爱的人领悟到了自己能够成为和应当成为怎样的人，因而他使得心爱的人的这些潜力得以实现。

按意义疗法，爱并非仅仅是所谓升华意义上的性驱力和本能的副现象。爱如性一样，是一种原发现象。性通常是表达爱的一种方式。性一旦成为爱的手段，并且只要作为爱的手段，就是合乎情理的，甚至是神圣的。因此，爱不可理解成仅仅是性的副产品；更确切地说，性是表达那种完全结合为一体的感受，即人们称之为爱的一种方式。

第三种发现生命意义的途径便是经受苦难。

经受苦难的意义

我们一定不要忘记，即使处境无望，在劫难逃，我们仍可从中找到生命的意义。因为此时的关键是要证明人所独具的潜力得到最佳发挥，要变个人的不幸为胜利，变困境为人的成就。当我们再也不能改变某种境况时——比如不宜动手术的癌症等不治之症——我们面对的挑战就是改变我们自己。

我举一个明显的例子。一天，一位年迈的医生登门求医，因为他极度抑郁消沉。两年前，他的妻子去世了。她是他最心爱的人。他无法克服失去她的痛苦。现在我该怎样帮助他？该对他说些什么呢？于是，我有意不讲什么，而只是问他："医生，假如您先去世，不得不剩下您妻子孤单一人，情形会怎样？"他说："啊，对她来讲，那将非常可怕。她会多么痛苦！"我于是说："您看，医生，她现在免受了这份痛苦，是您使她免受了这份痛苦。当然，你付出了代价，不得不独自伤心地活下去。"他听后，一言未发，紧紧地握了握我的手，平静从容地走出了诊所。从某种意义上说，人一旦发现了痛苦的意义，例如牺牲的意义，痛苦也就不复是痛苦了。

当然，这个例子并不说明真正意义上的治疗。首先，他的绝望不是病。其次，我不能改变他的命运，我不能起死回生让他的妻子复活。但是，我确实改变了他对不可逆转的命运所持的态度。至少他从那一刻



乔治亚·欧吉菲《鹿的头盖骨》

起领悟到，他的痛苦是有意义的，人主要关切的不是追求享乐或躲避痛苦，而是看到生命的意义，这是意义疗法的基本原则之一。这就是为什么，只要认定受苦有意义，人就甚至甘愿承受。

但我要清楚说明，经受痛苦绝不是发现意义的必要途径。我只是强调，即使痛苦也可能是有意义的，当然，其前提是这种痛苦是不可避免的。然而，如果这种痛苦是可以避免的，那么有意义的事情就是去除这种痛苦的根源，无论它属于心理方面、生物方面还是政治方面。忍受不必要的痛苦是受虐狂而不是英雄行为。

佐治亚大学已故心理学教授伊迪丝·魏斯科普夫－乔尔森在一篇论意义疗法的文章中指出："目前的精神卫生理论强调这样一种观念：人应当快乐，不快乐就是精神失调的症状。或许正是这种价值观体系导致人们为不快乐而不快乐，致使本已由于无法避免的不快乐而感到沉重的心情又加上一重负担。"在另外一篇论文中，伊迪丝希望意义疗法"可以有助于抵制当今美国文化的某些不健康趋势，在美国，那些不得不忍受痛苦的人们几乎没有什么机会为受苦而感到自豪，无从认为受苦使人高尚而并不使人卑微。"因此"他不但不快乐，而且为不快乐而感到羞愧"。

人在有些情况下被剥夺了工作和享受生活的机会；但是痛苦的不可避免性却是永远无法排除的。接受这一挑战，勇于受苦，从而使生命具有意义，直到最后一刻，而且这种意义确确实实始终与生命同在。换句话说，生命的意义是无条件的，甚至包括不可避免的苦难所蕴涵的潜在意义。

我来讲讲或许可说是我在集中营里最深刻的体会。我们当时在集中营幸存下来的人微乎其微，每 28 人中至多 1 人免于一死。这可经精确的统计数字核实，我被关进奥斯威辛时藏在外衣里的那份手稿看来在劫难逃，更不用妄想有何转机了。它是我的第一部著作，是我的孩子——我用心智培育的精神产物。于是我不得不忍受并克服失去它的痛苦。现在我的身后似乎留存不下什么东西或什么人，留存不下一点骨

血，无论是肉体的，还是精神的。我扪心自问，到了如此地步，生命究竟还有什么意义？

当时我还不知道，我正在全身心冥思苦索的问题早已有了答案，也不知道这一答案不久后就会昭示于我。一天，我奉看守命令交出衣服，换上一位难友遗留下来的破烂衣服。他刚抵达奥斯威辛火车站，就被送进毒气室了。我失去了厚厚的手稿，但在我新继承的衣服口袋里却发现了一页从希伯莱祈祷书上撕下来的经文，上面有犹太人最重要的一段祷告辞——《以色列施玛篇》。这个"巧合"难道不正是对我的挑战？考验我能否身体力行我的思想，而不只是纸上谈兵吗？除此之外，我怎能作其他的理解呢？

我记得不久后，我感觉死期将近。但是，在这种生死关头，我考虑的问题与大多数难友的不同。他们在想："我们能活着出集中营吗？如果不能，所有这一切忍受苦难就都毫无意义了。"而我感到困惑的问题却是："我们所经受的这一切苦难和所目击的这一切死亡，究竟有无意义？倘若毫无意义，那么，幸存的意义又何在？因为如果生命意义取决于能否侥幸逃生之类的偶然事件，那就根本不值得为此而活着。"

生命的短暂

有些事情看来似乎会使生命失去意义，其中不惟有苦难，还有死亡。我不厌其烦地讲，生命中惟一真正短暂易逝的只是各种潜在的可能。但是潜在的可能一旦得以实现，当即形成现实，并保留下来成为过去，从而不致瞬息即逝。因为已成为过去的事物没有一样会无可挽回地消失，却一点一滴都不可改变地保存下来了。

因而，我们的**存在绝不因其短暂**而失**去意义。正因为短暂，赋予了我们责任；因为一切事物都取决于我们是否把实质上转瞬即逝的可能性变成现实。**而对当前许许多多潜在的可能，人不断作出选择：其中哪些将予排除，哪些将予实现？哪种选择将使现实永远成为不可磨灭的"时间沙洲上的足印"？**任何时候，无论趋恶还是向善，人都必须作出决定，什么将是自己一生的不朽丰碑。**

诚然，世人通常只看到收割后的田野，却忽略了硕果累累的过去，过去永远凝集着他们的成就，他们的欢乐与痛苦。任何过去所做的不

能取消,不能抹煞。应该说,曾经存在的是最真实的存在。

意义疗法深知人生短暂,但并不悲观,而是抱积极行动的态度。形象地说,悲观主义者好比一个人,天天望着墙上的日历,日历每天撕去一张,变得越来越薄,他心情惶惶,哀声叹气。而积极解决生活难题者,则好比一个人在每页日历上记下一天的要点,然后撕下来,与过去的各页日历整齐地放在一起。当他回忆日历上记载的丰富多采的历历往事,回忆过去所有无比充实的日子,他的心中会充满自豪和喜悦。年老对他又算得了什么?他有什么必要嫉妒年轻人,徒然感伤青春不再?他羡慕年轻人什么呢?羡慕他们有很多机会?羡慕他们前途无量?"不,"他会想:"我虽没有了机会,但我拥有实实在在在的过去,我工作过,爱过,而且勇敢地承受了痛苦。这种受苦甚至是我最引为自豪的事情,尽管它并不会引起别人羡慕。"

精神病学的信条

在我们所能想象的所有事物中,人受到的最大限制莫过于失去一切自由。因此,神经症甚至精神病患者,都留有一丝残余的自由,无论这种自由会是多么有限。的确,即便精神病,也触及不到患者人格的核心深处。

一个不可治愈的精神病患者,可能是一个无用的人,但他依然保留人的尊严。这是我的精神病学的信条。离开了它,我认为就不值得作一个精神病医生。我们为了谁呢?难道只是为了一部破损而无法修复的大脑机器吗?假如患者肯定只不过是这种机器而已,那么无痛苦致死术岂不就顺理成章了。

重新赋予人性的精神病学

太长时间以来——事实上已有半个世纪——精神病学试图把人的头脑解释为仅仅是一种机制,结果,治疗精神疾病被看作只是一种技术。我想,这场梦已经结束了。当前地平线上开始呈现的不是用心理学分析的医术,而是赋予人性的精神病学。

然而,一位医生如果仍把自己的职责主要等同于技师,就会承认,

他只不过把病人看看成是一部机器，而看不到疾病后面活生生的人！

人不是一种事物；事物相互决定，但是人从根本上说是自决的。在天赋和环境允许的范围内，一个人成为什么样的人，完全取决于自己。例如，在集中营这所活的实验室和试验场上，我们亲眼目睹有些同伴表现得像猪一样，而另一些同伴则像圣人一样。人本身同时具有这两种潜在可能；实现哪一种，不取决于环境，而靠人作出决定。

我们这代人是现实的，因为我们知道了人真正是什么样的。毕竟，发明奥斯威辛毒气室的是人；然而，口诵主的祷文或《以色列施玛篇》，昂首挺胸步人毒气室的也是人。

（桑建平　译）

生命的迷惘

——对托尔斯泰晚年悲剧的意义追问

艾温·辛格



【阅读提示】艾温·辛格(1920－),美国哲学家、精神分析学家。本文选自其哲学名著《我们的迷惘》,题目系编者所加。通过对托尔斯泰晚年生活悲剧的深入分析,揭示了"人生是难的"这一永恒的哲学之谜:生命到底有什么意义吗?当我们去追问时,反而陷入了更大的迷惘之中。作者指出,哲学的思考无法帮助我们解决这一困惑,"只有在经验本身之中,在人生的困顿之中、在我们对快乐和失落的反思之中,我们才能够学会如何去生活。"

【关键词】生命的恐惧,生命意识,宗教情感,哲学上的问题。

一

纵观历史,受过教育的人,一般都相信,哲学像宗教一样,可以阐明人生的意义。过去,哲学家们经常作这种努力。但是20世纪就不同了。在以往的一百年里,人生意义的问题,已经为许多伟大的思想家们所摈弃和忽略。他们这样做,即使有道理,但我们仍然不得不认真想一想,为什么人类既会被这些问题所吸引,又会被它们所迷惑……我们还会对弗洛伊德(Sigmund Freud)的话产生共鸣:在接近生命终点的时候,他曾经写信给玛丽亚说:"当一个人追问生命的意义和价值时,他就得病了,因为无论意义还是价值,客观上都不存在。一个人这样做,只能说明他的未得满足的原欲过剩。"

弗洛伊德的话,绝大部分我们都会赞同。一个健康的人,不会为了生命的意义而忧心忡忡。他早晨醒来,将自己投入到行动中去,行动牵扯着他的能量,也为他提供身心的满足。当他感情上的利益受到阻碍

时，可能会有一定量的“未得满足的原欲”产生，但是随后，他将通过另一个方向的行动，来改善这种处境。因此，专心于生命的意义，只能说明一个人未能成功地释放其过剩的原欲，就像弗洛伊德所指出的那样，只能归结为“苦闷与压抑”。

按照这个观点，追问生命的意义，便没有内在的价值。大概弗洛伊德本人也曾经研究过这些问题，否则，他就不会断言**无论生命的意义抑或价值，“客观上”都不存在**。他作过这种研究，但还是认定，对生命意义或价值的关心，仅仅是那些追求意义或价值的人患病的症状。

在信的结尾，弗洛伊德承认，他或许是“过于悲观”了。但是，仅仅从字面上理解他的话，将会得出什么结论来呢？既然大多数人都会不时地关注生命的意义，因此我们也许应该下结论说，在某种程度上，人类的大多数都是有病的，他们的生存状态都极其严酷。我们系统地提出无法解决的问题，这一事实喻示着一种哲学上的病症。此病症属于我们自身，是人之为人的一部分。在这方面，尼采（Nietzsche）也许是对的，他说“人是有病的动物”。这样，追问生命的意义，已经不止是心理上和道德上的无能，而是一种人性的表现。

我有一次向哲学家奎因[①]（W.V.Quine）提起弗洛伊德的观念，他点头称善。当我跟着引述尼采的格言时，奎因答道：“是的，不过我们有的比别人病得更厉害。”这无疑是事实。但我们并没有理由认为，凡是作这样的追问，都仅仅是一种病理现象。弗洛伊德和奎因的断言所代表的态度，忽视了许多人怀有的认知性探索的生存向度。如果舍弃了对这个领域生来就有的关切，人类良知将会严重枯萎。我们不仅要丧失思考世界的能力，我们的认知结构也会被剥夺，而在此结构中，通常再怎么急迫且有解的问题，也总能被通达。在每个学科的领域内，都存在着许多麻烦，你总不能一概简单称之为形而上学或超科学的问题，就把它们统统打发了。即使这些问题最终都是不可解决的，它们也会给我们带来意想中的回报，丰富和装点我们的生命。

在这个意义上，对生存的“意义或价值”的追问，就一点也不意味着病态。相反，这可能正是表达我们人类好奇禀性的惟一健康且富于创造性的方式。疾病通常是身体的一种不快，但是反思生命的意义，有时

① 奎因（1908－），美国著名分析主义哲学家、逻辑学家。——编者

恰恰能够把我们本体论上的不快,引导到与经验相调和的有关我们自己以及有关宇宙的那种感受当中去。这应该是值得追求的一项成果。丢弃这种兴趣,乃是退回到更低级的意识层次。开这样的倒车,既不能解决也不能影响我们人类心智发展的可能性。

我们将要探讨的问题,在当今社会尤为迫切。尽管他们归属于作为整体的人类生存状况,但还是更贴近流行的生活态度。80 年代接近尾声的时候,人们往往把这个十年描述成"即刻满意"的时期。西方世界,尤其是美国,人们从来未曾被这样一种希望弄得激动不已:人们似乎可以迅速排除横亘在想要得到什么与能够得到什么之间的一切固有的障碍。到了 90 年代初期,一些文化批评家争辩道,这种乌托邦的幻想,非但不真实,还会助长一种轻飘飘的愉悦和沉迷,并以道德败坏而告终。**我们整个的文化,常常被说成是忍受一种危机,而这种危机,又恰恰削弱着我们的文化所根植着的那些价值的基础**。西方意识形态的大部分内容,至少它的民主传统,一直就是旨在向人们提供可以满足其愿望的任何东西。但是,如果这种意识形态意味着仅仅给人们提供一时的好处,如果由此会使他们根本没有能力接受现实并且真正从现实中获益,它又怎么能够是合理的呢?

汉斯·恩尼《泰粥》

这种危机现在已经遍布那些先进国家,它包含着一种广泛的信念,即追求幸福是天经地义的,而这种追求原则上又是可以成功的。对于所有的男人和女人来讲,这就是美利坚独立宣言上所说的"不可剥夺的权利"。这些假定一直引导着过去两百年里人文主义的努力,它们反映了那些值得尊敬的启蒙思想。要人们不去追求幸福是粗暴的。然而,我们也应该考虑这样一种可能性,我们眼下的困境,往往源于一种空无意义的感受,而幸运的人们又总是比那些仅仅为生存而斗争的人们,更容易陷入这种困境。如果这是事实的话,那么,追求幸福和得到幸福,到头来往往会变成吊诡式的自我打击。**我们越是幸福,在我们的生活中就越难发现意义,而这种意义对于我们保持真正的幸福,又是至关重要的。**

二

从这个角度来看，我们目前对意义的关注，尤其适合于现代世界。它起于我们相对的富足和自由，因为这种富足和自由，掺杂着我们对人自身获取长久且真正幸福之能力的不满甚至绝望。托尔斯泰（Leo Tolstoy）死于1910年，享年八十，他的体验可以说明我们的迷惘。他预见到我们目前的许多问题，他探索的解救之道，仍然有益于今天。他的消极抵抗的信念，直接影响了甘地（Gandhi）和马丁·路德·金（Martin Luther King）。但是，和我们这里谈论的问题更加有关的，**是他剧烈的情绪骚动**，这种骚动在他五十岁时，把他的生活给连根拔起了。这使他坚信他的存在已经毫无意义，应该赶紧把它结束掉才是。

在他的回忆录《忏悔录》（*Confession*）中，托尔斯泰向我们描述了他崩溃之前的详细情况。在某些方面，它们酷似今天美国那些婴儿潮一代中人们的处境，这些人感到生活了无意趣，尽管他们的个人愿望已经得到满足，他们自己也能满足社会对他们的期待。他们在职业上已经取得了成功，养家糊口更加不成问题，但**他们还是无法回避地开始对其已经作出的选择感到疑惑。他们的生活也许真的"没有意义"**，他们为**此烦躁**不安。正是这种心境，经常变成痛苦的中年危机。

有15年的时间，托尔斯泰一直享受着幸福家庭的温馨和安逸。他有一大堆孩子，妻子献身于他和他的事业。公众认为他是在世的俄罗斯最伟大的作家。他富有，是贵族，全世界都侧耳倾听他的每一句话。正是在这个时候，就像他告诉我们的那样，他体验到"一个完全被弄糊涂了的时刻，在这个时刻，我的生活要停顿下来了，我好像不知道应该怎样去生活，或者应该做些什么"。这样的时刻后来发展为绵绵无尽的胶着状态。几星期、几个月，甚至几年，他都不能从这种迷惑和焦虑中把自己解脱出来。他再也不能镇定自若了。他想起他已经得到的东西，他正在做的事情，他对于未来的筹划，禁不住地要问自己：**这都是为了什么？它将通往何处？它和我有什么关系？**对这些问题，他都无从索解。他开始感到再也不能生活下去了。"我能呼吸、能吃、能喝、能睡；的确，除了呼吸、吃、喝、睡，我还能做些什么呢？我毫无生气，因为我已经没有什么愿望了，我更找不到满足这些愿望的理由。"

托尔斯泰还告诉我们他的一点也没有衰退的惊人的体力和精力。他和他的农夫在田间劳动，一如既往。他还继续从事一天八到十小时的脑力劳动，从不担心会因此而生病。但他被他所说的"生命的恐惧"打垮了。他觉得生活一点意思也没有。生活通向完全的虚无，他很害怕；他觉得应该快点自杀了事。他说他把绳子藏起来，因为害怕自己会在房间里面悬梁自尽。他不再外出打猎，担心会突然把枪口对准自己。"我自己不知道我要做什么。我害怕生活，我挣扎着想要摆脱它，却又希望从中得到什么。"

作为缓解精神焦虑的方法，托尔斯泰转向哲学和科学，想求得对困扰他的那些问题的解答。他很快就得出结论：**科学以其系统论证的方式故意绕开了和生命一切有关的问题，而哲学的那些令人信服的论辩，又恰恰证明生命是无意义的。**通过研究过去那些伟大的思想家——他提到苏格拉底（Socrates）、叔本华（Schopenhauer）、所罗门（Solomon〔Ecclesiastes〕）和佛陀——他觉得他们的哲学，无非更坚定了他自己对生命的否定性结论。他们似乎还要人相信，生命是没有立足点的，没有超出自身以外的目的，尽管偶尔也会有点赏心乐事，诱惑我们沉湎于当下的人生，但我们还是应该欢迎死亡，因为死是对纯粹无聊之事的解脱。

在哲学和科学中找不到什么东西来解除烦恼，托尔斯泰接下来就问自己，问别人，特别是那些和他一样受过教育也能够按照他的生活方式去生活的人，会有什么办法解决这个难题。他发现，这些人一般用四种方式中的一种来走出困境。第一种策略，是简单地无视生命中意义的匮乏。那些自己还没有具备炼到看破红尘的人，也许正在努力接近这一点。他们看来对于那些基本的享乐沾沾自喜，但他敢断定，自己不会从他们那里学到更多的东西。第二种出路，他称之为"伊壁鸠鲁主义"（epicureanism）。许多受过良好教育的人士，已经认定了生命没有意义，但还是留恋他们的特权和奢华，以维持莫名其妙地落到他们头上的种种好处。明明知道他们所能享受的，不过是好运气罢了，然而，仅仅为了追求更多的快乐，他们还是一味地无视可怕的真实。托尔斯泰告诉我们，这种自欺欺人，是由于"道德的迟钝"，以及想像力的缺乏。这和他的天性格格不入："我不可能向这些人学习，因为我不缺乏想像，也不能假装自己没有想像力。"

托尔斯泰列举的**第三种对待生命难题的方式，是自杀。**他认为这

是一种"强有力的"方式。他还说,一个人一旦认识到生命是不值得过的——正如他自己在这个问题上的信念——杀死自己就是"最值得的逃避方式"。第四种姿态,他是用自己做例子的。他称这是一种"怯弱"的方式。尽管他相信,对于任何的生命来说,死是最可取的解救之道,然而不知道是怎么搞的,他还是一直忍受着,毫无道理地希望生命的意义,有朝一日会以这样或那样的方式显示出来。托尔斯泰认为这种态度"对我来说是令人作呕的,也是极其痛苦的,但我还是持这样一种态度。"

值得注意的是,在概略地列述这四种应对方式时,托尔斯泰对他自己最接近的那些社会成员,并没有说些什么。应该说,这些人既有想像力,也能够真正领略到他们作为人类的处境。托尔斯泰似乎相信,每一个敏感的人,肯定都会有痛苦,都会像他一样,徘徊在自杀的边缘。依照社会学的观点,我们可以肯定,这样的事情是未必会发生的。

在他的回忆录里,托尔斯泰说,他现在明白了他为什么没有自杀。他告诉我们,他留恋人生,并非出于怯懦,而是因为不知道为什么,他直觉到他的思想的"无效"。他并不完全依靠他的理性能力,像他往常那样;他开始认识到,**理性只是一个人存在的一部分。在更深的层次,有一种力量,他称之为"生命意识"。那些依靠华而不实的理性支撑自己的知识分子,并不能够代表整个人类。**

他现在相信,大部分人,通过和他们的生命意识频繁地接触,避开了绝望,并且找到了生存的意义。平凡百姓,特别是农民,似乎具有一种"非理性的知识",而他以及和他身份相同的人,已经把这种知识给压制了。农民生活艰辛;他们始终承受着身体上的被剥削,那些幸运儿轻易就能获得的快乐,根本与他们无缘;但是,他们的生命健康活泼,这使他们不可能想到生命是无意义的。没有学院式的和理论化的思想,他们反而学会了他难以学会的生活方式。他们的行动,更多地出于信仰,而不是出于理性,所以他认定,惟有他们的信仰,才可能使生命变得有意义起来。

从这一点出发,托尔斯泰认为,对于他以及像他一样成长起来的人来说,惟一的解救之道,在于调和理性与信仰,只有这样,才能让他继续活下去。他没有办法根除多年以来日积月累的理性习惯,实际上,也正

是这一习惯,造就了他特殊的才能。他不可能假装自己是一个农民,盲目地接受世俗或教会颁布的不管什么东西。但是,除非他找到了和许多农民所具有的类似的非理性的知识,他肯定自己绝不可能获得他拚命追求的圆满人生。

托尔斯泰告诉我们,他渐渐地越来越爱那些贫穷而单纯的人们,他慢慢成功地学会了如何效法他们对待生命的态度。他说这帮助他进入了早在他长成之后就已经放弃了的**宗教情感**。农民对上帝的信仰,基本上和他小时候所接受的基督教信仰相同。后来,他疏离了宗教,因为他的理性拒绝宗教顽固的迷信思想。他还注意到,神父和许多教堂里面的人,往往藉宗教作为自我放纵的挡箭牌。现在,和农民们一样地生活,他渐渐发现,正统的那些宗教观点,看起来已经不再像从前那么令人讨厌了。他的皈依宗教,一度使他重返俄罗斯的东正教教堂,甚至接受那些先前和他的理性相抵触的那些教义。

托尔斯泰晚年再一次背叛了正统的宗教教规,但他同时仍然努力做一个基督徒。他回到了《福音书》(*Christian*)的训谕。他认为,这对于他获自农民那里的信仰来说,是取之不尽的源泉。尽管他被教会开除了教籍,但他认为自己最终找到了生命的意义。**放弃了权威的宗教不合理的教条,他才真正安顿了自己的理性;通过信仰肯定并且推行人类之爱的最高神明,他发现自己和生命意识融为一体,这种生命意识推动他前行不息。**

夏加尔《尊崇阿波利奈》

也有人用另一种方式解释托尔斯泰的努力。许多传记作者把这段时间的托尔斯泰,看成是一个基督教的改革者。他试图清除基督教教义当中那些无关宏旨的内容。还有人将他置于一系列神秘主义者中间,说他相信自己的宗教体验,甚于相信教会制度化了的教规。今天,不同教派的信徒们,都能从托尔斯泰的不抵抗主义和人类之爱的信仰中,发现许多对他们自己的宗教来说是决定性的东西。另一方面,托尔斯泰一生都是一个忧患深重的人,因此,对他的皈依宗教,只有用临床诊疗式的方法来分析,才可能是公正的。

至少不止一个心理分析家指出,托尔斯泰所经受的那种极度的压抑和忧郁症,也常常在许多中年人身上发生。获得巨大成功的中年人,

尤其像托尔斯泰那样具有男性气概和性活动力的男人，一旦其原欲冲动开始减退，就会觉得生命失去了它的全部意义。跟托尔斯泰一样，这些人对生命也会有一种难以承受的恐惧，并且认为自杀或许是这种处境的惟一解救之道。即使他们也能够像托尔斯泰那样，作出某种可行性的调整，很大程度上，他们对那些终极性的哲学问题的忧思，也只不过是一种替代性的行为，以掩饰在这一人生阶段困扰他们的那种骚动不宁的情绪。

正如我们下面将要论述的，这种解释显然太极端，也太过于简单了。这种解释并不会让人觉得托尔斯泰的信仰是不可信的，因为他的宗教皈依是真诚的，而这种皈依对他的继续生存来说，又是极具关键性的。谁敢说甚至那种最值得赞许的宗教态度，就肯定不会发生在患有心理疾病的人身上？我们前面已经描述过，在我们这个社会，也有许多人，尽管已经取得了很大的成就，而且很可能恰恰是因为这些成就，突然感到生命的空虚和无价值。所以，托尔斯泰这个例子很有趣。不管他的解救之道能否为我们大家所接受（我本人是不会不接受的）他对意义的寻求，仍然可以启迪现代世界。就像托尔斯泰曾经做过的那样，我们也会怀疑我们的父辈和祖辈坚信不疑的那种乐观主义的信条。当那些悲观主义者坚持认为生命其实是一场悲剧的时候，我们也可能会觉得他们是对的，或者是接近真理的。

三

17世纪的哲学家霍布斯（Thomas Hobbes）说过，在自然状态，人的生命是“孤独、贫穷、龌龊、残忍而短暂的”。霍布斯认为，文明可以救治人类存在的许多缺陷，他自己就很快乐地活到九十岁。不过，他相信，**只有在逆境中，我们才能更好地领悟人类生存的意义。**和霍布斯的观点很相似，培根（Francis Bacon）在其随笔集《论逆境》（*On Adversity*）中，就曾指出从阴暗面认识生命而非从光明面认识生命的益处。“就像刺绣一样，”培根说，“在暗淡阴郁的底子上绣出一幅生动的作品，比在明艳的底子上绣出一幅暗淡阴郁的作品，更加令人高兴。”

把生命当做一出我们大家都身在其中的悲剧来追求，或许是个健康的开头，尽管这只是一个不完全的观点。预先把事情想得坏一点，总

是有好处的。结果也许并不像培根设想得那样“令人高兴”，但是它可能有一种强烈的效果，帮助我们以一种愉快的方式追求人生的幸福。世间男女的生命总是困难重重的——尤其在道德、心理和身体的痛苦方面——而且既显得太长(对于那些在生命中一无所获的人来说)，又显得过短(对于那些发现了生命的意义的人来说)。20世纪许许多多的人，早已抛弃了简单而自足的乐观主义原则。一开始，他们可能希望一切人类失去的东西总应该被重新找回来——如果在物理的世界不能实现，那么就在另一个世界实现好了——这另一个世界，形形色色的学说把它描述成我们现实生活的本体论的基础；重新找回来的东西，如果不是作为当下就能体会到的好处，那么就作为将来在尘世或者在天国，又或者在这二者奇妙结合的某个地方的一个乌托邦的图景也行。

这种信仰在今日世界的芸芸众生那里，是不可思议的。对于我们大多数人来说，这绝不是值得选择的人生理想。我们相信，作为一种科学的事实，我们在这个星球上的生命，是在宇宙的某个位置上发生的异常而奇特的现象。而且，宇宙的这个位置，也很可能是一个广袤的荒漠。我们还相信，生命的特征正如生命的延续，最终是被不受任何有意识的存在控制的物质力量统治着。宇宙很可能什么也不是，而仅仅是能量的场域。甚至现在存在的万事万物，都可能一夜之间全部消失，就像莎士比亚(Shakespear)戏剧《暴风雨》(*Tempest*)中普洛斯培罗所说的，“无疾而终”。

因此，比起先辈，我们这一代人也许更能够感到，**生命不但是一场悲剧，还是一场我们在一间空屋子前面排演的悲剧。在我们人类的全部体验中，偶然也会有欢乐，但那只是戏剧中的演员所体验到的欢乐。**有一些人，他们把注意力局限于不带任何精神负担而仅仅满足其感官和情感需要的那种完美，以此发现生命的圆满。如果他们很幸运，免于经济上的压力，同时又有一副好身体，那么他们甚至可以品尝到意大利人所说的 ildolce niente(无所事事的甜蜜)。对于许多人来说，这样的人间天堂，就是他们全部的向往，尽管这通常是为退休以后的生活准备的。

夏加尔《亚当和夏娃》

另外一些人在寻求而且有时也确实获得了一段幸福的时光，它不同于单纯的完美。这种幸福可以满足人们广泛的需求，社会的、个人的、主动的、被动的；它反映了孤立的个人与环境的和谐。在这种幸福中，愉悦虽然是间间断断的，但就我们得到了想要的东西这个意义上的幸福来讲，它更具有普遍性的特征。在得到巨大的收获和成功的时刻，我们还能体验到一种正向情感的爆发，我们用“喜悦”或“狂喜”等字眼来形容这样的时刻。

这些满足之情，绝不是人类处境中可有可无的方面，像哲学上的悲观主义者经常宣称的那样，尽管我们终日究心于生命的意义，我们还是无需怀疑满足、幸福和喜悦的重要性。然而，即使就它们自身而言，人人渴望的这种生命光明面的可能性，归结起来，也仍然少于我们希望得到的东西。欢乐易逝，盛宴难再；满足之情往往蜕变为对生命的厌倦和耐心的消磨；永恒的幸福渺不可寻，这不仅仅因为我们太容易被我们对那些让我们高兴的任何事情的渴望之情所欺骗，还因为我们的寻求依赖于外在环境，而环境因素时时刻刻都会和我们的主观愿望相违背。亚里士多德(Aristotle)说得好：一个人还活着的时候，就别说他是幸福的。

像对待喜悦一样，19世纪的浪漫主义把我们的情绪的顶点臆想成神灵附体，即使那些一定深知此种经验的人们，也发现它是稍纵即逝，不可预期的。我们会设想，具有创造力的男人和女人，更能够接近美和喜悦。即便如此，也不管他们取得了什么成就，一个艺术家总要面对每一门艺术形式给他带来的极大的折磨。此种折磨使他们在每一件艺术品中，都能够以一种新的姿态来表现自己，但是这样一来，他们就不可避免地要失去许多瞬间的喜悦。喜悦能够记载我们过去行为的圆满，但它不能保证我们可以继续这种圆满。确实得到欢乐和狂喜之报偿的天才，恰恰是这一类人；他们必须更加痛苦地承受艺术创造带来的不尽的折磨。生命不是其长度和方向都已经确定了的一条道路，因此，并非那些走得最远和最久的具有创造力的个体，可以感到他们比别人更靠近某个终极的功德圆满的目标。过去的日子不可能再重新来过，将来的事情你也不可能充分了解，直到它成为现在。人类完成的越多，他们通常便越会发觉自己所做的工作是如此之少。

不过我们还是觉得，那些生命最有意义和意味的人，才是最大的赢

家。确实,他们最能现身说法地向我们展示哪一种生命可以结出果实。即使生命是一场悲剧,难道他们不也揭示了它怎样才能变成一件艺术品——不是悲剧,或许也不是以喜剧收场的剧情片,而是探测生命深度的悲剧吗?**悲剧赋予某种特殊的现实以神秘的和美学上的和谐,选择这种特殊的现实,是为了那充满想像力的再创造。**是不是这种想像性的成分太多了,以至于不能指望人类用同样的方式对待全部的生命?

四

在我们20世纪的重要哲学家当中,很少有人经常谈论这些话题。特别在传统上,这种情况几乎完全统治了英语系国家的哲学。有关生命意义的问题,直到最近几年,还一直受到极大的漠视。但是,维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)在某个地方所作的若干简单的论述,值得我们深思。在断言"生命的意义,亦即世界的意义,我们都可以称之为上帝"之后,他提出了如下的思考:

> 陀思妥耶夫斯基(Dostoievsky)是对的,当他说幸福的人就是那些实现了生存目标的人的时候。
>
> 我们或者还可以说,实现了生存目标的人,除了继续活下去以外,就不必再有其他的目的了。也就是说,他心满意足了。
>
> 生命问题的解决,是在于这个问题的消失……
>
> 但是,对一个人来说,生命不再成为问题,这样活下去难道是可能的吗?
>
> 这是否意味着,这个人是活在永恒中,而不是活在时间中?
>
> 这是否就是那些经过长久困惑之后终于弄清楚生命意义的人,反而讲不清生命的意义究竟在何处的原因呢?

维特根斯坦向我们暗示,那些了解生命意义的人,可以用他们如何生活的事实,来揭示他所了解的意义,尽管他们发现他们自己并不能够详细分析这意义的构成。这确实是真的,因为体验——尤其是肯定性的和令人高兴的体验——并不指向一些具体而琐碎的事例。虽说生命问题的"解决"在于这个问题的消失,但此问题却开启了获得明确解决

之可能性，此种可能性，有朝一日会使哲学家们彻底放弃这个问题。维特根斯坦确实不知道，一个人在生命已经不再成为问题的情况下，是否还能永远活下去。但是，他似乎认为，这种情形在这样一些人身上是可能发生的：**他们幸福、充实，除了活着，不依赖任何活着以外的目的。**

不过所有这些，需要我们作出比维特根斯坦所提供的更多的论述。我们不仅需要澄清诸如“目标”或“活在永恒中”这些概念的意义，还必须确定生命问题可能会是哪一种类型的问题。**哲学上的问题总是不可能解决的。**我们怎么能断定关于生命意义的问题可以被解决呢？即使它们不再困扰我们，我们又怎么能够知道我们已经找到了答案呢？也许，我们仅仅是落入了足以钝化我们敏锐的探索精神的一种生活方式，难道没有这样的可能吗？

更重要的是，我们必须问我们自己，我们是否理解什么是本源的问题？当我们追问生命的意义，或是怀疑生命本来是不是一场悲剧的时候，我们真的知道我们所寻求的东西是什么吗？很可能最大的困难，不在于发现答案，而在于弄清我们的问题本身的意义何在。格特鲁德·斯坦因(Gertrude Stein)在弥留之际告知她的朋友阿丽斯·托柯拉思(Alice B.Toklas)，阿丽斯说，“格特鲁德，格特鲁德，叫我回答什么好呢？”斯坦因答道：“阿丽斯、阿丽斯，我难道问了什么问题吗？”

作为另一种解释，我们可以看看亚当斯(Douglas Adams)所著的《搭车者明星之路指南》(*The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*)的一段情节。名叫狄普·骚特(Deep Thought，意即“深刻的思想”)的计算机宣称自己终于敲定了人生的意义是什么。据它计算，这个伟大的问题的答案，竟然是两个数字：四十二！人类焦虑地等待着它的发现，一代又一代，七百五十万年过去了，等来这样的结果，不能不使他们如遭雷击。他们希望对于“生命、宇宙和万事万物的终极问题”能有一个非同寻常的答案，但狄普·骚特解释道，他们的问题，起源于他们对问题本身的混乱意识。“因此，当你确实知道问题是什么时，”他说，“你也将明白答案意味着什么。”

杜尚《国王和王后，在高速穿行的裸体》

值得注意的是，狄普·骚特对于答案，并没有说什么别的。他只是宣布，了解问题有助于我们明白答案意味着什么。对我来说，这里似乎可以见出有关哲学本质的智慧之端倪。如果我们期待着我们的探索将提供明确而令人满意的答案，我们就会大失所望。每一种答案，假设它们本身都是内容丰富的，而且实行起来不会流产，它们也总是会不断滋生出新的问题，要求新的答案。哲学固然可以激发想像力，增进智慧的发展，不过，哲学最大的好处，还是在于它能够鼓励我们去澄清我们的直觉。我们都知道现实是什么，苏格拉底说，因为我们无一例外地沉浸于现实之中。但是大多数人对于我们自己以及世界，都有一种相当迷惑而混乱的观念。然而，借助于哲学，我们可以制造出类似理查德(I. R. Richards)所说的"思辨的工具"。这些工具可以帮助我们弄清我们自己的思想。

柏拉图(Plato)和其他许多哲学家们就没有苏格拉底那么审慎了，而且，或许哲学家们真的可以做更多的事，不只是引导我们如何弄清我们自己的思想。但是，尽管如此，我们仍然应该由此出发，开始我们的这种探索。**在我们试图寻找答案之前，首先必须确定，什么才是可以理解的问题。**即使我们说，就像一个痛苦的年轻人曾经说过的，"生存还是毁灭，这是一个问题"，我们也必须懂得所有这一类问题的本质。

五

……所以，托尔斯泰竭力仿效那些在土地上劳动的普通人的生活态度，就是对的了。**哲学能够帮助我们理清我们的思想，但是，只有在经验本身之中、在人生的困顿之中、在我们对快乐和失落的反思之中，我们才能够学会如何去生活。**这是我们大家都无法做得完善无缺的事情。但那些认定什么都无所谓的人，肯定会在这件情上面完全失败。要帮助他，就必须加强他的自恋，以及他对他人的爱。这样许多事情对于他将会显得有意义，否则情形将恰恰相反。如果他能够认同于万事万物包括他自身之中的爱的天性，他的生活对于他就是有意味的。事实上也确实如此。

但是如果一个人仅仅对"消磨一段好时光"有兴趣，仅仅追求毫无思想可言的快乐或是生活乐趣的甜蜜嗜好，情况又会怎样呢？如果他

希望磨练出一种对他人绝对无益的才能或技巧,那会如何呢?如果他只想净化自己的灵魂,或者得到不能与任何其他人沟通的深奥莫测的洞见,又将如何?这些都是生活的海洋当中神秘的孤岛,它们有时也确实会很美的。它们当然也是有意义的,而且它们还会指明某些个体如何才能在他们生命有限的空间达到完美的方式。但是反过来,他们获取的意味其实是虚无的。他们并没有揭示如何才能充实一个人的天性。这就像苏格拉底所说的坏社会中的好人,他们退缩起来,藏在"墙脚的阴影"下面。如此偏颇的应对方式,或许是他在那样的环境中能够做到的一切了,但是显然,他并没有完全发挥他的作用,并没有达到他潜能的最高点。



马格利特《图象的不忠》

然而确实会有人要说,一个人完全有理由坚持认为,他的确并不想实现他的潜能,或者过一种我所说的有意味的人生。和其他种种成就一样,这也需要牺牲,而他很可就是不想作出这样的牺牲。一个男人或女人可能宁愿要一种平凡自私但却幸福的生存所具有的好处,或者仅仅要一种满足的、可以使身体舒适的因而也就是极不出色的、在我们大多数人看来毫无意义的生活。如果我们忠实于我们的多元主义,我们就不能认定这些人一定是作出了错误的抉择。尽管我们的理想根植于人类的天性,但它们并不要求无条件的归顺。捐弃这些理想的人们,总是可以自由地选择他们自己的命运。一个好的社会,将容忍所有的生活方式,容忍来自某些异端分子的偏离和分歧,只要其他人的权益能够受到尊重。

在试图决定是什么构成了**既有意义又有意味的人生时**,我还有许多关于"生命的意义"的问题没有解决。我也没有找到可以一劳永逸地解决这些问题的捷径。不过,这些问题毕竟不可以打发掉。**作为超出我们智力极限的永恒追求,它们将始终高悬在我们心灵的天空上。人类总要思索宇宙全体的奥秘,即使要冒不知所云、空发高论的危险,也在所不惜。**我不想阻止这种努力。我只是追问对生命所提出的所有解答,这种解答与我们对怎样才算是拥有丰富意义之生命的认识密切相关。因为在这个探索的领域,我们能够作出一定的进展,而且生命的意

义或许就是意义本身的生命，就是获取与增进我们自己的生命意义，以及作为整体的生命本身的意义。

如果我在这个猜想中是对的，我们将能够完成我们基本的人性，只要我们的生命从生命本身的角度来看是有意味的。那些爱万事万物之所爱的人，那些关心这种价值的赋予并且把自己献身给它们的人们，将体验到一种本真的生命之爱。这种爱将产生出它自己的那种幸福，将提供许多获得快乐的机会。自然和现实之中，还有任何东西比这个更好的吗？

（郜元宝　译）

第二辑　认识自我

弗洛伊德
阿德勒
铃木大拙
卡伦·霍尔奈
沙利文
弗洛姆
马斯洛

原书空白页

精神分析自传

弗洛伊德



【阅读提示】弗洛伊德(1856－1939),奥地利伟大的心理学家,精神分析理论的创始人。本文选自其1924－1925年间完成的《自传》一书,题目系编者所加。书中详细记述了他在对精神症患者的治疗过程中,如何创立精神分析学这一伟大理论的经历。弗洛伊德自己说过:"像我这样的人,活着不能没有嗜好,一种强烈的嗜好——用席勒的话来说,就是暴君。我已经找到了我的暴君,并将无条件地为之服务。这个暴君就是心理学。"

【关键词】沙可,癔病,催眠术,布洛伊尔,催眠疗法,压抑,无意识,性功能,里比多。

一

一八五六年五月六日,我出生在摩拉维亚一个名叫弗赖堡的小城镇里,那地方现在属于捷克斯洛伐克。我父母都是犹太人,我也保持着这一血统。我有理由相信,我的祖辈很早就在莱茵河畔(科隆)定居生活;由于十四、十五世纪那里对犹太人大肆迫害,他们才背井离乡,向东逃难;到了十九世纪,他们又离开了立陶宛,穿过加西里亚,迁返德奥故地。我四岁时来到了维也纳,在那里完成了全部学业。在中学里,我在班上连续七年名列前茅,并曾经享受到一些特别优待,几乎所有的课程都免试通过。那时候,家里生活非常拮据,但父亲对我选择职业一事,则始终主张由我自己去决定。无论是那时还是在晚年,我对医生这一职业并无特别的偏好。倒是一种对人而不是对物的好奇心,使我改变了想法;可是,我那时还不懂,观察乃是满足这种好奇心的最好方式之一。我差不多从识字的时候起,便迷上圣经故事,正像我很晚才发现的

那样，这对我的兴趣爱好具有长久的影响。我在学校里有位高年级的好友，后来成了一位颇有名气的政治家，在他强有力的影响下，我曾经萌生过像他那样去学习法律，从事社会活动的想法。那些年头，达尔文的学说是一个很热门的话题，这些理论使人们觉得，人类对世界的认识可望产生一个重大的飞跃，所以它把我深深地吸引住了；然而就在毕业离校前夕，在卡尔·布吕尔教授（Carl Bruhl）给我们上的一堂大课上，我听了他朗诵的歌德描写大自然的优美动人的散文，于是决定攻读医学专业。

一八七三年我刚进大学不久，我觉得有些失望。我先是发现，周围人满以为我会因为自己是犹太人而感到自卑和疏远。我绝对不会这么认为。我从来不知道为什么要对自己的出身或者如人们所说的"种族"感到羞耻。于是，我就在这样不受欢迎的情况下置身于大学这个社圈，并没有感到太多的遗憾；我认为，对于一个积极的进取者来说，再怎么排挤，他还是能在社会的某个角落，寻得一块立身之地。但话又要说回来，在大学里的这些最初感受对我的影响，后来证明是非常重要的；因为我年纪轻轻便已处于反对派的地位，尝到了被"紧密团结的大多数"压制的命运。这为我以后的独立判断力的形成，多少打下了一些基础。

除此之外，在大学的头几年里，我还发现，自己以前求知心切，曾同时涉足多门学科，但由于天赋中的某些特性和局限，使我难以在其中大部分领域有所作为。这时，我才深深领悟到靡菲斯特告诫的真谛：

> 你不用为学问东奔西忙，
> 每个人只能学习他所能学到的东西。[1]

我终于在恩斯特·布吕克[2]的生理实验室里找到了归宿、得到了满足，结识了我所敬慕并引为楷模的师友：伟大的布吕克本人，他的助手西格蒙德·埃克斯纳和恩斯特·弗莱施尔·冯·马克索夫，能与后面这位很有天赋的弗莱施尔·冯·马克索夫结为好友，我感到不胜荣幸。布吕克把一个神经系统组织学方面的问题交我研究；我出色地完成了这一任务，并且独立地将这项工作推进了一步。从 1876 年到 1882 间，除了

---

① 见《浮士德》第一部第四场"书斋"。
② 恩斯特·布吕克(1819－1892)，奥地利生理学家。——编者

几次短暂的停歇,我始终在生理实验室工作,那时一般都认为,我已被确定替补将空缺的助教位置。我对医学的各个领域,除了精神病学以外,一概不感兴趣。由于自己放松了医学方面的研究工作,所以直到1881年,我才得到了多少有点来迟的医学博士学位。

1882年对我来说是个转折点,那一年尊师布吕克见我经济上有困难,认为我父亲不该在我身上破费大量钱财,他极力劝我放弃理论性工作。我听从了他的劝告,离开了生理实验室,来到维也纳总医院当了一名"临床实习医师"。不久,我又升任住院医师,在各个科室工作,并有半年多时间跟从梅涅特[①]。对于梅涅特的工作及其人格,我早在大学时代就已有了颇深的印象。虽然工作变了,但从某种意义上说,我依然守着自己最初开创的[理论研究]的路子。

二

一八八五年春,由于发表了组织和临床方面的论著,我升任为神经病理学讲师。过后不久,承蒙布吕克热心推荐,我被授予一笔数目可观的出国奖学金。是年秋天,我就动身前往巴黎。

我在萨尔帕屈里哀医院就学,[师从著名的沙可教授]不过,作为外国来访者中的一员,我开始时并不引人注意。有一天,我听沙可[②]叹道,自从战争爆发后,他和他的讲稿的德译者之间断了联系;他很希望有人能把他手头一部新的讲稿译成德文。我给他写了封信,表示愿意一试。如今,我仍然记得信中有一句话的大意是:我只是苦于"I' aphasie motrice",而不是"I' aphasie sensorielle du francais"。[③]沙可接受了我的建议,这样,我便进入了他私人关系的圈子里,并从那以后,参与了医院里的全部活动。

写上面这些内容的时候,我收到了不少来自法国的论文和文章,那些文章不但对接受精神分析学表示强烈的反对,而且还不时对我和法国学派的关系妄加评断。比如,有人说我借游访法国之际,熟悉了皮埃

---

① 梅涅特(1833-1892),奥地利精神病学家。——编者
② 沙可(1825-1893),法国著名神经病理学家,当时在弗洛伊德就学的萨尔帕屈里哀医院建立了精神病诊疗所。——编者
③ 这两段法语的意思为:"表达性失语"和"感受性失语"。——编者

尔·雅内①的理论,然后攫为己有。在此,我想明确地指出,我在萨尔帕屈里哀医院访问学习之时,雅内的名字还尚未引起太多的注意呢。

与沙可在一起的日子里,给我印象最深的,是他对癔病的几项最新研究,其中有些是我亲眼目睹的。例如,他证实了癔病病象的真实性及其规律性(introito et hic dii sunt),确认男性身上也常常会产生癔病,他还证明催眠暗示能够引起癔病性麻痹和挛缩,而且这些人为症状的特征甚至在细微末节上,也和创伤引起的自发性发病完全一样。沙可的不少演证,一开始就使我和其他来访者感到震惊与怀疑,我们曾试图求助于当时的某种理论,以证明我们的怀疑是有道理的。对于诸如此类的怀疑,沙可总是耐心听取,善意对待,但同时,他也有自己的决断。**在一次类似的争论中,他(谈到理论时)评论说:"这不影响它的存在",此话在我脑子里留下了不可磨灭的印象。**

当然,沙可那时讲授的知识,今天看来并不一定完全适用:其中有些已经有了疑义,有些已被时间所淘汰。可是还有相当部分保留下来,在科学的宝库中找到了一席永久的位置。我在离开巴黎之前,曾和这位权威人物讨论过自己的计划,我打算把癔病性麻痹和器质性麻痹进行比较研究。我希望证实一个命题,即在癔病中,麻痹和身体各部位的感觉缺失,是以一般人观念中的界限,而不是根据解剖学的原理划分的。沙可对我的看法表示同意,但是不难看出,他对深入观察神经症的心理因素,并无特别兴趣。毕竟,他的研究工作是从病理解剖学起步的。

三

现在让我再回到一八八六年,即我作为神经病专家定居维也纳的那年……以治疗神经症为生的人,总要能为病人做些有益的事情。开始的时候,我的治疗库中只有两件法宝:一件是电疗法,另一件是催眠术。因为仅仅作出诊断,然后让病人去水疗所治疗,这样的收人是远远不够的。我的电疗法知识,是从 W.埃尔布(W.Erb)的教科书中获得的,这本书对治疗各种症状的神经性疾病,均有详尽的讲解。遗憾的

① 皮埃尔·雅内(1859－1947),法国著名的心理学家、医生。雅内和弗洛伊德都曾师从过沙可。——编者

是，我不久就发现，若按他的讲解去做，根本没有什么帮助。我原来以为，这是一本观察精神的佳作，想不到里面几乎全是凭空虚构的东西。一位德国神经生理学界头面人物的堂堂大作，竟然和廉价书店里兜售的"埃及"梦书一样，都是想人非非的产物。看到这一点，我感到很不是滋味，但它反过来也促使我丢掉还残留着的迷信权威的幻想。因此我就那些电疗器具弃之一旁，我的这一认识甚至要早于默比乌斯（Moebius）对这个问题的解决，默比乌斯后来才解释说电疗神经性疾病能够获得成功（如果有这样的例子的话），应归功于医生对病人的暗示作用。

采用催眠术，情况就要好得多。还在我当学生的时候，就已经看过"磁术家"汉森（Hansen）的公开表演，我注意到有一位受试者从开始僵直起，脸色就如死一般灰白，这种状态一直持续到醒过来才结束。这次表演，使我对催眠现象的真实性深信不疑。不久，海登海因（Heidenhain）为上述情况提出了科学的依据；可是在以后相当长的时期里，精神病学的教授们却依然声称催眠术不但是骗人术，而且也是危险术，用它在病人身上引发症状，然后再消除这些症状。后来有消息说，南锡出现了一个新的学派，他们广泛而且成功地把暗示——有的通过催眠，有的则不用催眠——用于治疗。由此可见，在我行医的最初几年，除了一些临时性的，不成体系的精神疗法之外，我把颠眠暗示作为主要治疗手段，并不是偶然的。

当然，这也表明，我放弃了对器质性神经症的治疗；不过这关系不大。一来是治疗这类疾病的前景总是不太妙，二来是在大城市私人开业的医生中，这类病人在人数上与神经症患者相比简直少得可怜，后者由于无法解除身上的疾苦，到处求医，人数在急剧地增加。除了这两点以外，施行催眠术本身也有某些非常吸引人的东西。催眠术使我第一次尝到给他人带来希望的乐趣；同时，自己能够享有奇迹创造者的美誉，也是一种极大的荣耀。只是到了后来我才发现，催眠法还存在着不少缺陷。不过在那时，只有两处不太令人满意：第一是我无法对所有的患者施行催眠术，第二，我无法使个别病人进人预期的深度催眠状态。抱着完善催眠技术的愿望，我于一八八九年夏天前往南锡，在那儿呆了几个星期。我亲眼目睹了年迈的利埃博[1]为下层贫苦妇女儿童治病的

[1] 利埃博（1823－1904），法国医生，法国精神病学南锡学派的创始人。该学派研究催眠注重心理方面，极力反对沙可为首的巴黎学派强调催眠中的生理变化。——编者

动人情景；观看了伯恩海姆[①] 对院里的病人作的惊人试验；考虑到南锡之行将会有所收益，我还说服了一位癔病患者与我同行。这位女士出身高贵，天资聪颖，在别人对她无可奈何的情况下，她转到了我的手里。我用催眠术使她的病情有了些好转，并且总能帮助她摆脱病魔的困扰。但她的病总是时好时坏，于是我就简单地认为，这是因为她的催眠状态还未达到记忆缺失的梦游阶段。后来伯恩海姆也试了几次，想引发那种症状，但同样未能奏效。这时他才坦率地告诉我，他的暗示疗法只能在医院里获得成功，这一疗法对私人收治的患者不太管用。我和他有过多次切磋商谈，受益匪浅，并同意将他的两本有关暗示及其疗效的专著译成德文。

四

当我还在布吕克的实验室里工作时，就结识了约瑟夫·布洛伊尔[②]博士，他是维也纳最受尊敬的家庭医生之一，过去也搞过科研，写过几本呼吸心理和平衡器官方面价值恒久的著作。他才智过人，年长我十四岁。我们俩没过多久便成了密友，在我生活窘迫之时，他总是给我以友情和帮助。我们在科学上渐渐有了共同的旨趣。我俩相交，得益者当然是我。遗憾的是，后来精神分析学的发展竟然断送了我们的友谊。要我付出这么大的代价并非是件容易的事，但我也没办法回避。

早在我去巴黎之前，布洛伊尔就向我讲起过，1880 年到 1882 年间，他曾用一种独特的方法治疗一位癔病患者，这种方法使他能够深入观察癔病症状的病因和含义。那个时候，雅内的著作尚未问世。布洛伊尔多次给我介绍该病历的某些细节，我觉得对于认识神经症，他的方法比以前所有的观察方法都管用。我决定一到巴黎，就把这些发现告诉沙可，可是，没想到这位权威人物对我的介绍并不感兴趣，因此我也就没再提及此事，任其搁置于脑后。

直至返回维也纳后，我才再次关心起布洛伊尔的研究，我请他多介绍些情况。他的病人是个姑娘，受过良好的教育，颇有才气，对父亲感

---

① 伯恩海姆(1873 - 1919)，法国医生，因受利埃博的影响而信仰催眠术，后为南锡学派的领导人。
② 约瑟夫·布洛伊尔(1842 - 1925)，奥地利医生、精神病学家，弗洛伊德最早的合作者。——编者

情甚笃。她在护理父亲时已经患病，布洛伊尔接收她时，她已呈现出一种麻痹、挛缩、抑制以及精神错乱的混杂病态。布洛伊尔在一次偶然的观察中发现，要是引导她讲出正控制着她的情感幻想，那么就能消除她那模糊不清的意识。由于这一发现，布洛伊尔找到了一种新的治疗方法。他使病人进入深度催眠状态，每次都要她讲出压在心头的忧患。于是，他先用这种方法控制了她忧郁性精神错乱的发作，接着又用它消释了她的种种抑制以及躯体性疾患。这位姑娘在清醒的时候和别的病人一样，既说不出症状的起因，也闹不清这些症状与她生活中其他经历有什么联系。而在催眠状态中，她一下子就吐露了这种联系。结果，她身上所有的症状，都与她照料父亲时经历的一些动情的事情有关，也就是说，她的症状具有一种含义，它们是那些感人的情境的残留印象，或者说是无意识的回想(reminiscences)。许多情况显示，当她守候在父亲的病床边时，她不得不压抑某种念头或冲动，因此，为了取代那种念头冲动，症状就作为一种替代物显现了出来。不过，一般说来，症状并不是这种单一的"精神创伤"景象的沉积，症状是大量类似情境结合的结果。当病人在催眠中幻觉般地回想起这类情况，并通过自由表达情感，使当初被压抑的精神活动持续到结束，这时，症状便得以消除，而且不会再卷土重来。经过长期而又艰苦的努力，布洛伊尔终于用这种方法为那位病人解除了所有的症状。



弗拉曼克《塞纳河一瞥》

病人康复后一直安然无恙，并且能够干些正经事儿了。可是，这种催眠疗法的最后阶段，仍然蒙着一层朦胧的纱缦，布洛伊尔从来没有揭开过；**布洛伊尔的这一发现在我看来具有不可估量的价值**，但我感到纳闷的是，他为什么要将它长久地保密，而不用它去丰富科学宝库。虽然这些都需要了解清楚，但当时亟待解决的问题是，他从个别病例中发现的情形，能否推而广之，普遍适用。布洛伊尔所发现的，在我看来，是一种根本性的状况，既然在个别病例中得到了证实，我不相信在其他癔病患者身上不会出现这种情况。但这问题，只能由实践来解答。我开始在自己的病人身上重复布洛伊尔的探索，特别是一八八九年在伯恩海

姆那儿知道了催眠暗示的局限之后,我便致力于研究催眠疗法。以后几年的观察证明,凡用这种疗法的癔病患者身上,均可看到布洛伊尔发现的情形,在我用同样的观察方法积累了相当数量的材料以后,我向他建议合写一本书。他开始坚决反对,后来总算让步了,主要是因为雅内的著作已抢先一步,发表了与他类似的一些研究成果,例如将癔病症状追溯到病人以前的生活经历,以及通过催眠再现的途径,将症状消除在初始状态之中。一八九三年,我和布洛伊尔初次联名发表《癔病症状的心理机制》一文,而在一八九五年,我们的又一本合著《癔病研究》随之问世……

五

但是,我们试图在《癔病研究》中建立的理论,仍然是很不完整的;尤其是我们几乎没有涉及病因问题,也没有触及致病过程的根源问题。现在,随着经验的日益积累,我认识到并**不是所有的情感刺激都会引起神经症病象,引起这一类病象的,通常只是性的情感刺激,即眼下经历的性冲突,或者早年性经验的结果**。我根本没想到会得出这种结论,它完全出乎我的预料,因为我开始研究神经病患者时,对此根本不抱任何疑问……这样,我在自己的惊人发现的激励下,迈出了至关重要的一步。我走出了癔病的圈子,着手探讨一般所称的神经衰弱症患者的性生活,他们那时常常大批大批地来我这儿就诊……

在《癔病研究》发表后的几年里,由于获得了上述关于性在神经症病因中的作用的结论,我向各种医学协会宣读了这方面的论文,但遇到的只是怀疑和反对。有相当一段时间,布洛伊尔极力以他个人的巨大影响支持我,但也没有什么结果,而且,不难看出,他本人也不敢承认神经症的性欲致病说。其实他只要举出他的第一个病人,便可搞垮我,或者至少难我一下,因为那个病人表面看来性的因素丝毫不起什么作用。但是他没有那么做,后来我对那个病例有了切实的理解,并根据他的一些陈述重新推断了他的治疗情况,这时我才知道他不反对的原因何在。原来在疏泄似乎结束以后,那位姑娘忽然产生一种"爱恋移情"(transference love);布洛伊尔没有将这一情况和姑娘的病情联系起来,因此沮丧地退却了。对他说来,提及这样一桩令人尴尬的事,显然不是好受

的。那时，布洛伊尔一度对我的态度在欣赏与激烈批评之间游移不定，后来，就好比一般在关系紧张时总会有摩擦一样，我们之间发生了一些小的争执，于是两人便彼此分手，各奔前程了。

病人为什么会忘却那么多外界和内心生活的事情？为什么通过一种独特的技术，又能使他们回忆起来？经过观察，我总算找到了详尽的答案。凡是被遗忘之事，多多少少总是痛苦的；在患者的眼里，那些事情不是触人心境、令人生厌，就是见不得人的。由此可见，这正是那些事情被人遗忘，也就是不再成为意识的原因所在。要使被遗忘的事重新成为意识，就必须克服病人身上的某种抵抗；必须通过病人的努力，促使并强迫他去进行回忆。医生努力的程度，则因病人而异；它和必须回忆的事情的难度成正比。显然，医生要花多少力气，取决于病人**抵抗**(resistance)的强弱。这样，我只消把观察到的情况付诸文字，就形成了**压抑**(repression)的理论。

在这种情况下来设想致病过程，就比较容易了。让我们来看一个简单的例子：某个人内心曾涌起一种异常的冲动，但又遭到其他强有力的冲动的抵制。我们应该预料，精神冲害将会经历如下的过程：两种动力的量——为了讨论起见，就称之为"本能"和"抵抗"——将在完全意识的情况下进行一番较量，直到本能受到排斥，能量贯注(cathexis of energy)① 回收以后才会平定下来。这是解决冲突的一条正常途径。不过，在神经症中，由于某些尚未知晓的原因，精神冲突找到了另外一条排遣的途径。自我在和讨厌的本能遭遇时刚一交锋便退缩回来；于是它阻止本能冲动接近意识，也不让冲动直接释放出来，但本能冲动却仍然贯注着满满的能量。我把这一过程称之为"压抑"；这是一种奇特的现象，而这种精神现象过去还不曾有人认识过。它显然是一种相当于企图逃遁的初级防御机制(a primary mechanism of defence)，但它仅仅是以后正常的谴责性判断的前兆。这种最初的压抑活动，还会引起进一步的后果。一方面，自我为了对抗被压抑的冲动要卷土重来的频频威胁，不得不长久地耗用能量，即一种相反贯注(anticathexis)②，以致搞

---

① 在精神分析术语中，贯注指的是精神能量或里比多专注于或投入某一方面，如某个人或某一事物。
② 在精神分析术语中，指将原观念、冲动所负载的情感或里比多转移贯注到相反的观念或冲动中去。

得精疲力尽。另一方面，已经成为**无意识**的被压抑冲动，则通过迂回曲折的方法，找到了释放的途径和替代性满足的方式，使得压抑的目的全部落空。在转换性癔病中，迂回曲折会引起躯体性神经支配；被压抑的冲动在躯体的某些地方爆发出来，产生**症状**。于是，症状就成了折衷的产物，因为尽管它们是一些替代性的满足，但由于自我的抵抗，它们还是改变了模样，偏离了原先的目标。

这样，**压抑的理论就成为我们认识神经症的一块基石**。与此相适应，在治疗方面，我们也应该采取不同的治疗观。治疗的目的不再是"疏泄"误入歧途的情感，而是要揭示种种压抑，并以判断活动取代压抑，那些判断活动最终可能会导致接受或者谴责以前被拒绝的东西。为了表明我对这一新情况的认识，我不再把自己的研究和治疗方法称作疏泄法，而命名为**精神分析**(psychoanalysis)。

六

性的功能，正如我所发现的，在人的生命之初就已存在，可是，它最初依附于其他的生命机能，以后才能独立出来；它先要经过一个长期而复杂的发展过程，然后才能成我们所熟悉的成人的正常的性生活。性功能最先显现在所有基本本能(component instincts)的活动中。这些本能依附于体内的性觉区(erotogenic zones)；其中有些是以成双成对的相反冲动出现的(诸如施虐与受虐、窥视冲动与被窥视冲动等等)；这种相反冲动自己相互作用寻求快感，它们多半是在本人身上寻找客体。因此，性功能最初是一种无集中的目标、以自淫(auto - erotic)为主要特征的功能。后来，开始出现了一些组合；在口欲(oral)冲动的作用下，形成最初阶段的组织结构，在这之后是肛门虐待(anal - sadistic)阶段，只有等到第三个阶段来到之后，生殖器(genitals)的主导才得以确立，性功能才开始服务于生殖的目的。在这一发展过程中，由于基本本能中有不少成分已无法为最终目的服务，因此不是被弃置一旁，就是转为他用，但还有一些成分则改变了目标，被引进生殖组织中去。我把性本能的能量——仅仅是这种形式的能量——命名为**里比多**(libido)。尔后我又假定，里比多不会始终平静地通过规定的发展过程。因此，某些成分过于强烈，或者某些含有早熟性满足的经验，在里比多发展过程的不同点上，都会出现里比多的固

结(fixations)。要是再发生压抑的话，里比多就会流回到那些点上(这种过程可称为倒退 regression)，能量在那里爆发出来，成为症状。到以后我才进一步知道，原来固结点的定位，就是神经症选择(choice of neurosis)的因素，也就是日后疾病出现的形式……

把性与性器分离开来，有利于我们将幼儿的性活动、性变态者的性活动，与正常成人的性活动归于同一范围。幼儿的性生活迄今仍被人们完全忽视，性变态者的性生活虽然已为人们所认识，但仍在受到道德上的指责，得不到理解。**从精神分析学的观点来看，即使那些最怪癖、最令人反感的性变态行为，也可以解释为是性的基本本能的表现，这些本能脱离了性器的主导，像在里比多发展的最初阶段那样，在为自己寻找快感。**在性变态中最重要的是同性恋了，其实这个名称并不太符合实际情况。同性恋与人类体质中两性倾向，以及阳具主导引起的副作用都有关系。通过精神分析学，我们能够指出每一个人身上存在的选择同性恋客体的某种迹象。至于我把儿童说成"多形性变态"(polymorphously perverse)，那只是借用了一个广为流行的术语；这个用语丝毫不含有道德上的评价。精神分析学与这类价值的评价毫无关系。

毕加索《两姐妹》

我所说的性的概念扩大的第二个方面，可以用精神分析学揭示的事实来证实，精神分析学的研究表明，所有感情的冲动，最初都完全带有性的性质，不过到后来不是其目标受到抑制，便是得到了**升华**。因此，性本能的这种可以受到影响或转向的特征，能够使这些本能服务于各种文明活动，甚至能对文明作出极其重要的贡献。

(顾闻　译)

我的世界观

弗洛伊德



【阅读提示】本文选自弗洛伊德晚期著作《精神分析导论讲演新篇》，题目系编者所加。他分析了宗教起源于原始人类的软弱和不能自助的状态，神的出现就类似于儿童需要寻求父亲的保护一样，因此，宗教实际上是早期人类心理病态的一种表现。由此他指出精神分析是一种科学的世界观，并与宗教世界观是对立的。后来弗洛姆指出了弗洛伊德这种潜意识心理的奥秘：他实际上是把自己所开创的精神分析看作是一种半宗教性的运动，并以救世主自居来拯救人类。

【关键词】科学的世界观，父亲形象，泛灵论，宗教世界观，科学研究。

一

诸位，前次讲演日常琐事，就像将我们简朴的住宅整理整理。这次我建议我们大胆地跨出一步，要回答那些未曾从事过精神分析的人所常提出的问题：即，**精神分析是否要导致一种特殊的世界观（Weltanschauung）？如果是，那么要导致何种世界观呢？**

“Weltanschauung”恐怕是一个特有的德文名词，将它翻译成外文恐怕会很困难。如果我试着为这个词下一个定义，你们也肯定会觉得很糟糕。我认为，世界观是一种理智的结构，它是一个包罗万象的假说，对我们的存在有关的一切问题作一个统一的解答，既不留有任何疑问，还为我们所关注的万事万物在其中保留下相当的地位。不难理解，拥有这样一种世界观是人类的一种美好愿望。信奉它，人们就能在生活中感到安全，就能够知道努力追求的东西是什么，怎样才能更恰当地对

待自己的感情和利益。

如果这就是世界观的性质,那么精神分析就很容易回答这个问题了。作为一种特殊的科学,一种心理学的分支——深层心理学或无意识心理学——精神分析完全不适宜再构造一种它自己的世界观:**它必须接受科学的世界观**。而科学的世界观很明显和我们上述的定义不同。的确,它也表现为对世界的一种统一的解释,然而它的解释只是一个纲要,其完善要留待于将来。此外,它具有各种消极特征,局限于目前所能认识到的东西,并严格拒绝某些无关的因素。它主张宇宙的知识没有其他来源,只能来自调查研究,或细心的理智的观察,决不能得自天启、直觉或灵感预测(divination)。这种观点好像是在最近几个世纪里才逐渐得到普遍承认的。然而在我们这个世纪里,却出现了一种傲慢的反对意见,它认为这种世界观既很空虚,又难让人满意;它忽视了人类理智的要求和人类心灵的需要。



凡高《艺术家的卧室》

对这种反对意见必须予以猛烈抨击。它显然毫无根据。因为精神和心灵同一切不属于人的存在体一样都是科学研究的对象。精神分析在这方面尤其有为科学的世界观辩护的特殊权利,因为无论任何人都绝对不能指责精神分析忽视心灵在宇宙中的地位。**精神分析对于科学的贡献恰恰就在于把研究推广至心灵的区域。**附带说一句,科学若没有这种心理学一定会太不完满了。但即便把人类(和动物)的理智功能和情感功能的探究包括在科学之中,我们也可以看到,这种科学的观点总体上仍未改变,不会产生新的知识源泉或研究方法。直觉和灵感的预测即便存在,也不会是知识的源泉,它们完全可以被认为是错觉和欲望的满足。此外,我们不难看到,对某种世界观的需要完全是基于感情的考虑。科学注意到人类心灵制造了这些需要,并愿意追究其来源;但是,认为这些需要具有合理性则没有多大理由。相反,科学把这种情况看做是一种警告,从而小心地将每一种幻想和类似情感需要的产物与知识区别开。

这样做并不意味着我们要轻蔑地抛弃这些欲望,或贬低它们在人

类生活中的价值。我们要注意这些欲望已在艺术的创造及宗教和哲学的体系内得到了满足;但我们也不能忽视这样一个事实,如果允许这些欲望进入知识领域,那将是不合理的,是极不明智的。因为这样就会打开通向各种个体的或群体的神经症的道路,将会把人们许多宝贵的精力从指向现实的努力中抽取出来,以便尽可能地去满足这些欲望和需要。

从科学的观点来看,在世界观问题上我们不得不运用批评的能力,继续做出各种否认和排斥。我们不能宣称科学是人类心灵活动的一个区域,宗教和哲学则是另一区域,它们与科学至少具有相同价值;我们也不能宣称科学没有干涉其他二者的任务,或它们在真理上都有同等的权利,或每个人都可以自由地做出选择,他将从自己的选择中吸取信心,寄托信念。人们认为这种态度是宽容的、可敬的,没有狭隘的成见。但不幸的是它站不住脚,它具有一切完全属于非科学世界观的有害特点,而且实际上就等同于后者。事实很简单,科学的真理是不可能宽容的,也不能允许调和或有所限制,它认为人类的所有活动领域都是属于它的,任何其他势力假若试图接管它的任何部分,它都将对之进行严厉的批判。

二

在三种可能对科学的基本立场提出质疑的力量中,惟以宗教为我们的劲敌。艺术几乎总是无害而有益的;它不过只追求幻想而已。除了那些据说是为艺术所"迷住了"的少数人外,艺术事业则从来不试图侵入现实领域。哲学也不与科学相对立,它似乎要效法科学,在一定程度上采用相同的方法进行研究。但是,由于它坚持某种幻想,即人们有能力描绘出一幅没有缺陷的、连贯统一的宇宙图景(尽管由于我们知识中的每一次新的进步,这种幻想都一定会破灭),从而与科学发生了冲突。它的方法的错误在于过高地估计了逻辑思维的知识论价值,而又在一定范围内承认知识的他种源流,如直觉的有效性。人们不止一次地感到诗人海涅对哲学家作这样的描述是不无根据的:

"戴一顶旧睡帽,穿一件旧睡衣,

他笨拙地修补着世界结构上的漏洞。”

然而哲学对于大多数人都没有直接影响；甚至在知识分子的最上层中，也只有少数人对哲学有兴趣；而对于其他人来说，哲学几乎是不可理解的。另一方面，**宗教却是一股巨大的势力，它支配着人类最强烈的各种感情**。众所周知，在某个较早的时候，宗教涵盖了与人们生活相关的一切理智性事物；当时几乎还没有科学这样的事物，宗教扮演着科学的角色；它构建了一个坚固性和自足性无与伦比的世界观，尽管它已遭到沉重的打击，却仍然维持到了今天。

我们如果要对宗教的伟大作正确的估计，便必须记得它对人类的功劳。**它给人类以关于宇宙起源的知识，它使人们在生命的浮沉之中受到保持，并感受到最终的幸福，它又以有权威的格言指导人类的思想及行动**。总之，它实现了三种职能。第一种职能是它满足了人类对知识的渴求；它做着科学以自己的方式努力去做的同样的事情，并在这一点上与科学相抗衡。宗教的绝大部分影响应毫无疑问地归功于它的第二种功能。宗教排除人们对于灾难危险的害怕，确保人们有幸福的结局，并安慰他们的不幸，这都是科学无力与它相比的。当然，科学能够指导我们如何避开某些危险，也可以战胜某些苦难。否认科学是人类的有力助手是很不公平的。但是，在许多情况下，科学却不得不继续让人受苦，它只能劝告人们要忍受折磨。宗教的第三种职能是颁布戒律，制定禁忌和限制，于是宗教与科学便越离越远了。科学虽然也确实从它的应用中产生出指导生活的规则与诫条，但它更热衷于研究和证实事实。在某些情况下，科学的规则和诫条与宗教的戒律是相同的，然而二者的根据却截然不同。

宗教这三个方面的联系不很清楚。关于宇宙起源的解释与关于某些特殊道德戒律的教诲之间有什么关系呢？它的保护及幸福的保证和这些戒律有较密切的联系。它的幸福是服从命令的报酬；只有服从戒律的人才会得到福利的好处，至于不服从的人就要受到惩罚。科学的奖励与惩罚也大略如此；因为科学也宣称不相信它的教诲的人都将遭受损害。

宗教中教导、安慰和要求这三个方面的奇特结合，只有在对其采用发生学方法进行分析时，才能够被理解。我们可以从最显著的一点，即

宗教关于宇宙起源的教导方面开始研究;我们可能会发问,为什么宇宙起源论会是各种宗教系统常规的成分呢?宗教的教义说,宇宙是为一个类似于人,但又比人更有能力、智慧和热情,也就是一个理想的超人所创造的。把动物作为宇宙的创造者则表明了图腾的影响,这个影响我们后面要略加评述。一个有趣的事实是,即使在人们认为存在着许多神的时候,这个创造者也始终只是一个独特的神。同样值得注意的是,这个创造者通常是男性,尽管并不缺少女神。而且在某些神话中,宇宙的创造是从男神除掉被人们贬低地描绘成妖怪的女神开始的。最有趣的各种细节问题在这里都显现了出来;但我们没有时间详述。其余部分的研究比较容易,因为这个创造的神常被称为"神父",精神分析的结论以为他的确是一位父亲,因为他具有在幼小的儿童看来是伟大的一切特征。宗教徒描绘宇宙的产生就好像是在描绘他自己的产生起源一样。

这样,我们就很容易解释安慰性保证和严格的道德要求是怎样与宇宙起源说相结合的。具有同样特点的人,即儿童把自己的存在归因于他的父亲(或更准确地说,无疑是作为父亲和母亲的综合体的父母机构),也保护和照管着处于软弱和不能自助状态中的儿童,因为儿童这时面临着潜伏在外部世界中的各种危险,父亲的保护使他感到安全。成年的男子虽然知道自己已有较大的能力,但他也加深了对于生命中各种危险的认识,他仍合理地感觉到自己像在儿童期间那样柔弱无力,而就外界来说,他依旧是一个孩子。因此,尽管他已成年也不愿放弃做孩子时所享受的保护。然而他早已认识到,他的父亲能力极为有限,并不具备一种杰出的特征。于是**他便返回到他在童年时曾给予极高评价的父亲形象的记忆中,并把这种父亲形象强化为神,使其成为某种当代的和现实的东西。这个记忆中父亲形象的情绪力量和需要保护的永久性乃是信仰上帝的两极支柱。**

宗教纲领的第三点即道德的戒律,也不难和儿童的情境发生关系。我在以前的演讲中曾经引了哲学家康德的一段名言,他说,位我上者灿烂星空,道德律令在我心中。不管这种并列听起来可能多么奇怪——因为各种天体与一个人类热爱生命或是杀死他的同胞的问题有什么关系呢——但它却触及到了重要的心理学的事实。父亲(或父母机构)既给孩子以生命,使他不遭受生活中的危难,同时也告诫他什么事可做,

什么事情不能做，使他对本能欲望加以某种限制，告诉他如果要在家庭及较大的社交圈子里作一位受人喜欢和欢迎的成员，便必须对于父母兄弟和姐妹有一种如他们所期望的关心的表示。通过爱的奖惩方法，儿童受到了教育，认识了他的社会职责。人们告诉他，他在生活中的安全依赖于爱他的双亲（以后就是爱他的其他人），并取决于他们能相信他对他们的爱。凡此种种，都一成不变地由成年人引入宗教。父母的禁令在他的心内，变成道德良心；上帝统治人世，也借助同样的赏罚制度。分配给个人的保护和幸福的多少，视这个人服从这些道德要求的情形而定；他对上帝的爱和他被上帝所爱的意识，是他生活安全的基础。他用这些爱武装自己，以防备外部世界和人类环境中的各种危险。最后，他在祈祷时，想要直接影响神的意志，从而相信自己分享了神的万能。



波菊尼《空间中连续性的独特形式》

我相信你们在听我演讲时，内心一定产生了许多问题，并很乐意听到关于它们的解答。但我在此时此地却还不能回答，然而我却非常相信这些问题中无一能动摇我们的这个论点：即，**宗教的世界观取决于儿童时期的状况**。然而，更让人惊奇的是，尽管这种世界观产生得很早，很幼稚，但它还是有自己的先驱。毫无疑问，过去有过一个既无宗教也无神的时期，它被称为泛灵论时期（the age of animism）。那时候世界上充斥着类似于人的心灵存在物，我们称它们为精灵（demon）。外界一切物体都是它们的住处，或者和它们是同类事物；可是没有一种至高无上的势力能够产生它们，统治它们，并且人类也可以向它请求保护和帮助。泛灵论所谓的精灵对人类多半持敌对态度，不过人类在当时似乎比后来更自信。他们一定常常处在一种对这些邪恶精灵的极度恐惧状态中；但他们采用某些行为以保护自己，防备精灵。他们认为那些行为具有驱赶精灵的威力。他们在其他方面也未曾自认为毫无防御能力。他们如果有求于自然——例如，求雨——便不在掌管气象的天神之前祷告，而是用一种符咒，以希望对于自然施加直接的影响。在他们反对周围环境中的各种势力的斗争中，他们的首要武器是巫术（mag-

ic),这是现代技术的始祖。我们推测,他们之所以相信巫术,乃是因为他们高估了自己的理智作用,相信"思想万能"。附带说一下,这种凭信也可以在我们的强迫观念性神经症患者身上遇到。我们可以想象那个时代的人特别骄傲于他们语言的知识,因为既有语言,那么思想起来就很便利。他们认为巫术的力量产生于词汇。这个特征后来被宗教所吸收。"上帝说:'要有光亮!'于是便有了光亮。"但巫术活动的事实表明泛灵论时期的人也不完全信赖他自己欲望的力量。准确地说,他们采取一种行动是期望产生这样一种效果,即诱使自然界模仿之一动作。他们需要雨,便亲自做倒水的动作;想让土地多产果实时,就在田里对着土地做着戏剧般的性交动作。

你们要知道任何事物一旦获得了精神表现就很难消失了。因此,若有人告诉你们,说泛灵论时期的许多信仰至今多半存在于宗教之内,成为我们所说的迷信,你们不必感到惊异了。更有甚者,你们几乎不可能否认这样一个看法,即**今天的哲学也依然保存着泛灵论思维方式的某些特征。这种思维方式就是过高估计语言的巫术作用,并相信世界上的实际事件都是按照我们的思维企图强加给它们的那种方向进行的。**所以,看来的确存在着一种没有巫术动作的泛灵论。另一方面,我们应当知道在泛灵论时期之内,已经有一种道德的规律制约着人际的关系;但是这些规律是否和泛灵论的信仰密切相关,还没有一定的证据。也许它们只是权力及实际需要分配的直接表示。

了解使泛灵论转变为宗教的原因可能是很有价值的;但是你们要明白人类精神发展的经过在这个远古时期内,还处在模糊不清之中,直到今天依然如此。**真实的情况似乎是,宗教首先表现为图腾崇拜(totemism),即动物崇拜这种奇特的形式,而最早的伦理戒律即种种禁忌(taboos),便是这种崇拜的结果。**我曾在《图腾与禁忌》一书内认为这个转变的原因可以追溯到人类家庭关系的大变动。宗教的主要功绩,如果与泛灵论相比,便在于使人不再畏惧邪恶的精灵。但是这个古老时期的残余,即邪恶的精灵,却在宗教体系内仍然占有一席之地。

三

上文所述便是宗教世界观的史前历史……**对于宗教世界观的最新**

批判应归功于精神分析，精神分析以儿童期的无能为宗教的起源，以成人所有儿童期的欲望和需要为宗教的内容。这显然并不意味着否定宗教。但它仍然是对我们关于宗教认识的一种必要的完善，而且至少在一个方面，是对宗教的一种否定，即否定宗教本身关于万物起源于神的主张。我们对于上帝的阐释如果可信，那么宗教的这种主张也应该是不错的。



康定斯基《红一黄一蓝》

总而言之，这就是科学对于宗教世界观所作的评价。尽管各个不同的宗教派别在它们之间谁占有真理的问题上彼此争论不休，但由我们的观点看来，宗教的真理是可以完全不必相信的。由于各种生理和心理的需要，在我们身上形成了一个欲望的领域；我们凭借这些欲望而生活在世俗社会中；宗教的世界观企图统治这个社会，但是它不可能完成其目的。它的学说教义带有人类的无知的童年时代的烙印。它给予的安慰不值得信赖。经验告诉我们，世界不是一个保育室。宗教所借重的伦理规律，还需要其他种种基础，因为人类社会不能没有这些规律而存在，对于这些规律的服从如果一定要和宗教信仰发生关系，那是很危险的。倘若我们试图确定宗教在人类发展中的地位，那么我们可以说它似乎并不具有永久性，它不过是某种类似于个体文明人从童年向成人发展中所必须经历的那种神经症的东西。

正如你们所知道的，科学精神反对宗教世界观的斗争并未结束，它今天仍在我们眼前进行。虽然精神分析很少参与论战，但我并不反对研究这场辩论。这使得我们有可能深入阐明我们对宗教世界观的态度。你们应当知道宗教所提出的论点，有些虽然很容易予以答复，但有些则是很难驳倒的。

宗教家向我们提出的第一个抗议是认为科学不应将宗教作为它研究的题材，因为宗教是高尚的，超出于人类所有理智活动之上，并非琐细的批评活动所可以探讨的。换句话说，科学没有资格评判宗教：如果科学不超出自己的领域，它还是有用的，也值得受到尊重。然而宗教并不是科学研究范围内的事，科学无权干涉宗教。如果我们不屈服于这个粗暴的严厉拒绝，而是进一步质问：宗教有什么理由自称在人类生活

中占有这样优越的地位？那么对方就会这样答复我们（如果认为值得这样做的话）：宗教不可以用人类的尺度加以评判，因为它涉及的是神的本源，它是被圣灵作为启示赐予我们的，而人类精神是不可能理解圣灵的。人们会以为这个论点最容易被驳斥：它显然预设了前提，“即用未经证明的假定来进行辩论”——我知道德文中没有恰当的同类表达方式。有无神灵及天启，这是我们首先应该要探究的问题；宗教家说，不可以提出这个问题，因为上帝是不可以被质问的，这个回答难以让人信服。我们在分析工作中有时也碰到这种态度。如果一个智力正常的病人根据极为愚蠢的理由拒绝某项特殊建议，这种逻辑上的缺陷便证明病人身上存在着一种特别强烈的拒绝接受一切的动机——这种动机只可能是情感性的，具有一种情感上的联系。

也许还有一种答复公然承认了这种动机。譬如说宗教不应受批判的探究，因为它是人类心灵的最高级、最珍贵、最崇高的产物；它表现了人们最深沉的情感，是世界和人生值得留恋的惟一宝物，使世界可以容忍，使生活富于价值。我们可以不必驳回宗教的这种估价，但请大家注意别的问题。我们必须强调指出，现在的问题根本不是科学精神侵人了宗教领域，而是相反，宗教侵犯了科学思想的范围。**宗教无论多么重要和多么有价值，但决没有权利限制思维，没有权利将自己除外而不受思想的制裁。**

科学思维本质上与一般思维活动并没有区别。我们大家，包括信教者和不信教者，在处理日常事务时使用的就是一般思维。但是科学思维显示出一些特点：它对于那些缺乏直接和实际效用的事物也很有兴趣；它力图避免个人的因素及情绪的影响；它极其严格地审查科学将其结论建筑于其上的那些感官知觉的可靠性；它用不可能借助日常手段得到的新知觉来充实自己，并在有意识加以调整的实验中把新经验中的决定性因素分离出来。**它的目的在于寻求符合于现实或不依赖我们而存在于外界的东西，也就是由经验看来，与我们的欲望满足或挫折有决定性关系的事物。而与现实外界符合的便被我们称为真理。**这就是科学研究的目的，尽管对这种研究的实用价值我们不感兴趣。因此，当宗教断言它可以取代科学，声称由于它的行善和使人高尚，它也一定是正确的时候，这种说法实际上就是一种侵犯。我们必须为了大多数

人的利益驳斥它。人们已学会如何根据经验的规律，尊重实在的情境以处理其日常的事务，现在如果要他将切身的利害完全托付于自由行使职能而不受理性思想控制的一种权威，就未免要求过分了。至于有关宗教允许给信仰者保护，我却有一个比喻，如果有位汽车司机告诉我们说他开车不受道路规则的约束，而只凭想象的冲动，我想决没有人敢坐他的汽车。

并且，宗教为保护自己而颁布的对思想的禁令，既不能使个人，也不能使社会脱离危险。分析经验已经告诉我们，这种禁令虽然最初仅限于特殊领域，但它倾向于向外扩张，而后便成为宗教徒生活行为中各种严厉禁令的起因。这种结果可以在某些女性中观察到，她们被禁止甚至在思想中做任何与其性欲有关的事情。古代名人的传记表明他们几乎都因宗教限制思想而得到可悲的结果。另一方面，理智——或用一个我们大家熟悉的名词，即理性来称呼它——是属于这样一种势力，这种势力可望有统一人类思想的功效——可是人类是很难团结一致的，更难对其加以控制。试想，每个人如果各有他个人的乘法表及度量衡单位，人类的社会如何能形成呢？**我们对于未来最大希望便在于求理智——科学的精神或理性——终究能够统治人类的心灵。**理性的性质在于这样一种保证，它以后不会忘记给予人类的情感冲动及其所决定的东西以它们应得的地位。但是，这种理性统治所实行的普遍控制，将证明它是团结人类的最有力的纽带，并将引导人类走向进一步团结。不管什么东西，只要它像宗教对思想所实行的禁令那样反对这种发展，它对于人类的未来就是一种危险。

我们也许会问宗教何以不将此失败的战斗作一终结而向世人宣告说："我的确不能给你们以你们所称的真理；你们想探求这种真理，必须转向于科学。但我要给你们的，比你们所能从科学那里得到的要更加美好，更加愉快，更加使人高尚。因此，我告诉你们宗教的真理是种类不同、性质超越的真理。"宗教为什么不以此来结束这场毫无希望的辩论呢？这个问题不难回答。宗教不可能做出这种承认，因为那将使它丧失对大多数人的影响。普通人只知道一种真理，即日常语言含义中的真理。他不可能想象更高级或最高级的真理可能是什么样子。对他来说，真理就像死亡一样，似乎是无比较等级之分的；他不可能从美好的事物飞跃到真实的事物。在这一点上，你们跟我都同意他是正确的。

四

因此,这场斗争尚未终结,赞成宗教世界观的人们,遵循着“最好的防御乃为进攻”的古老格言而行动。他们问:“何种科学竟敢轻视我们数千年来普度众生的宗教?科学究竟曾有过哪种功绩呢?它能给我们以更好的希望吗?据它自称,它是不能给我们安慰,使我们高尚的。因此,这种利益虽然极其重要,现在可以暂且不论了。那么,它的理论又怎样呢?它能告诉我们宇宙产生的方式,以及宇宙产生之前所发生的一切吗?它可以为我们画一张清晰的宇宙图景,或向我们表明怎样去解释种种生命的奇迹,或说明人类的精神力量怎么能够作用于无生命物质吗?如果它能回答这些问题,我们就将对它表示尊敬。然而它不能如此,这种问题它未解决过一个。它为我们提供了各种支离破碎的所谓发现,却又不能使它们相互协调;它收集了各种事物发展过程之间一致性的观察材料,并把这种一致性称为法则,还对此提出了狂妄的解释。请想一想,科学赋予其发现的必然性程度是何等微小呀!它所教导的都是仅有暂时性的真理;因此,今天以为是最高的智慧,明天便为他人的试验所推翻了。于是,最新出的错误便被认为是真理。为了这种真理我们却要牺牲我们最高的善!”

我想,如果你们本人都是受到上述言论攻击的科学世界观的拥护者,这种批评就不会严重动摇你们的信念。同样,你们也可能觉得由于科学不能解决宇宙之谜而对它的责备也是不公正的、恶意的夸大。科学没有太多的时间做出这个惊人的成就。它还很年轻,只是近代以来才发展起来的人类活动。我们应该记得——我不过选择了几个日期——开普勒是在仅仅大约300年前才发现行星运动法则的;把日光分析为光谱色而又提倡万有引力定律的牛顿卒于1727年,距今不过200余年;拉瓦锡发现氧则是在法国大革命之前不久。与人类进化的时间相比,个体的生命是极为短暂的。我现在可算是年纪很大的老人了,[①]可是在达尔文发表他的《物种起源》时,我就已经出世了。而在同一年,即1859年,镭的发现者皮埃尔·居里诞生了。如果你想进一步追溯下

① 弗洛伊德写本书时是76岁。

去，到古希腊人那里去寻找精密科学的起源；你可以追溯到阿基米德，或追溯到萨姆斯的阿利斯塔克（Aristarchus of Samos）（约公元前 250 年左右），他是哥白尼的先驱，甚至到巴比伦人中去寻找天文学的最初开端。你们会发现，科学发现的这段时间，仅仅是人类学者所确定的人类从其祖先类人猿形态进化到今天所需要的漫长时间中的一小段。而这种进化所花费的时间无疑要长达十几万年。而且，我们还应该记住，上个世纪产生了极为丰富的新发现，大大推动了科学的发展，我们完全有理由充满信心地展望科学的未来。

上述抗议在某种程度上我们得承认有其效。科学进步的道路确实是缓慢的，是试探的，是费力的。对此我们不能否认，也无法改变。难怪那些反对科学的人深感不满，他们认为依靠天启（revelation）反而倒安逸从容。科学研究的进展无异于精神分析。我们带着各种期望从事分析工作，而我们必须严格控制住这些期望。在观察中，我们时而在这里，时而在那里碰到某些新东西；但它们开始只是一些彼此相互分离的碎片。我们提出推测，构造假设，如果没有得到进一步证实，我们就收回这些推测和假设。我们需要巨大的耐心和准备，以防备任何偶然情况的出现。我们一开始就摒弃了种种确信，以免因此而忽视各种尚未预料到的因素。这整个努力终于有了成效，零散的发现有了系统，我们于是得以了解心理事实的全部线索；我们既完成了一种工作，于是开始从事下一种工作。不过，在精神分析中，我们只得在没有实验提供帮助的情况下工作。



蒙克《呐喊》

而且，上面科学的批评中存在着大量的夸张之处。诸如科学盲目地摇摆于两种实验之间，它用一种错误取代另一种错误，等等，这些说法都是不真实的。**科学家的工作有如一个雕刻师，用一粘土模型，不断地改动其初次的样稿，或增或减，到了后来，才得到类似于他所看到的或想象的人物。**而且，至少在历史较长或比较成熟的科学中，甚至到今天也仍然具有坚固的基本原理，它们只是受到修正和改善，而不会被推翻。由此看来，科学的前途并非如批评者所说的那么黯淡。

最后，贬斥科学究竟有什么目的呢？科学尽管现在有缺点及内在

的困难，但它对于我们依然是不可或缺的，也不是其他事物所能代替的。它可以取得意想不到的改进。至于宗教世界观则不然。它在所有的本质方面都是完整的，所以，如果它曾经是一个谬误，便永远是一个谬误。对科学的贬低决不可能改变下述事实，即科学正在努力考虑我们对现实的外部世界的依赖性，而宗教却是一种幻想，它的力量仅仅在于它很容易满足我们各种本能的欲望性冲动……

诸位——在结束之时，我们可将精神分析和世界观问题的关系作一个总结。依我之见，精神分析不能产生它自己所特有的世界观。这也没有这个必要，因为它是科学的一个分支，要支持科学的世界观。但是，论述这种关系几乎不值得使用这么大的标题，因为科学世界观没有包括一切，它也是不完善的，没有权利要求具有自足性和构造各种体系。人类的科学思想还很幼稚；也存在着许多它至今无能为力的问题。以科学为基础建立起来的世界观除去对现实的外部世界的强调之外，其性质多半是消极的，如服从真理，拒绝幻觉等。那些不满意于这种情况而为其心灵的暂时安宁要有所求的人，尽可求之于能够使他们得到安慰的地方。对此我们不责备他们，而我们也不可能帮助他们。但是如果为他们着想的话，恐怕他们也只能这么做。

（程小平　译）

儿童的自卑情结

阿德勒



【阅读提示】本文选自阿德勒早期主要著作《生活的科学》。论述了儿童自卑感的心理起源，以及这种自卑感对人格发展的影响，并且分析了如何通过克服自卑感来获得成功。

【关键词】原型，自卑感，优越目标，社会训练。

在“个性心理学”的实践之中，运用“意识”以及“无意识”等术语来给种种独特的因素标上名称是不正确的。意识和无意识并非如人们所深信不疑的那样，是相互冲突矛盾的，事实绝非如此，它们是向着同一个方向进行的。而且，在它们之间也并不存在任何明显的分界线，问题仅仅在于如何去发现它们联合运动的目的。在它们之间的整个联系还未搞清楚之前，是不大可能判别出什么是有意识的，什么是无意识的。这一联系可在原型①之中揭示出来，而原型这一生活形式正是我们所要分析的内容。

个体的统一

用一则病案材料可以清楚地说明意识生活与无意识生活的密切联系。一个四十多岁的已婚男子得了一种恐怖症，这种症状表现在想跳楼的欲望之中。他一直在与这种欲望进行着搏斗。但除此之外，他就

① 原型(prototype)，心理分析术语，是指一个人在他的早期阶段(童年时期)形成的、对他今后个性发展有决定性影响的性格倾向。——编者

别无他恙了。他交游甚广，工作又不错，与妻子一起生活得十分幸福。如果排除掉意识与无意识相互渗透的特点，那么，他的病例就会令人困惑不解。他有意识地觉得自己必须跳出窗外去，然而他又一直还活着。实际上，他连要跳出窗口去的企图也不曾有过。探究其原因，我们发现在他的生活中还有着另一个方面，在这个方面中扮演着重要角色的是他对自杀欲望的斗争。结果，这一无意识方面对他的意识的侵人，使得他最后成为了胜利者。事实上，在他的“生活风格”(style of life)中，他是一个达到了优越目标的征服者。也许读者要问，这样一个在其意识领域内有着明显自杀倾向的人，怎么会感觉到优越呢？我们可以这样回答：因为在他身上存在着某种与他的自杀倾向相争斗的东西，他在这场争斗中所取得的胜利使他最终成了征服者和优越者。客观地说，他对优越的追求为他自身的软弱所限制住了。这似乎已经成为了某种通常的规律，所有那些在某一方面感到自卑的人都逃不脱它的控制。但重要的是，在他自身内的斗争中，他对优越的追求、他对生存与征服的追求压倒了他的自卑感和死亡欲——尽管后者表现在他的意识生活之中，面前者表现在他的无意识生活之中。

现在让我们来看看这个人的原型的发展是否能够证实我们的理论。通过分析他的早期记忆，我们得知，他童年时在学校就曾遇到过麻烦。他不喜欢其他男孩，老想避开他们。但他却努力克制住自己的冲动，鼓起勇气与他们相处，正视他们。由此，我们已经可以看到他在克服自己的软弱方面所作出的努力。他正视了自己的问题，并且征服了它。

如果将这位病人的性格试加分析，我们就会明白他生活中的一大目标就是战胜恐惧与焦虑，这一目标使得他的意识观点和无意识观点彼此配合面组成了一个统一体。如果我们不把这个病人当作一个整体来看待，就很可能难以相信他是优越的和成功的；就很可能只是把他看作一个野心勃勃的人，一个希望争斗搏打但骨子里却怯懦如鼠的人。殊不知这一看法是完全错误的，因为在得出这一看法前我们并没有考虑到这一病例中的全部事实因素，也没有用个人生活的统一性来对这些事实加以解释。

假如我们现在还根本不能确定这样一个人是一个统一体，那么可以说，我们的整个心理学，我们对个人的全部认识，或者说我们为认识

个人所作出的一切努力，便都是些一无用处的东西。即便我们推测出了生活的两个方面，但如果不将这两个方面彼此联系起来，我们就绝不可能把生活看作一个完整的实体。

社会背景

除了应把个人的生命看作一个整体而外，我们还必须考虑到其社会关系的前后背景。初生的婴儿是软弱的，他们的软弱致使他人对他们加以关怀和照顾。因此，如果不考虑到对一个儿童进行照顾并弥补了他的自卑的人，就无法理解这个儿童的生活风格或生活形式。仅仅局限于分析这一儿童的空间身体存在的外围是远远不够的，这样我们永远也无法理解他与母亲以及他的家庭的结合关系。这个儿童的个性是超出了他身体存在的特征的，它涉及着一整套社会关系背景。

以上对儿童所进行的分析，从某种程度上来说也适合于整个人类。迫使儿童必须生活在家庭圈子里的那种软弱与把成人驱向社会生活的那种软弱是同一的。并不是所有的人在某些特定环境中都能够应对自如，他们震慑于生活的巨大困难而无力去单枪匹马地应付。因而，成年人身上最强烈的倾向之一就是组成一些圈子，以使其能够作为社会中的一员，而不必作为一个孤立的个体。这种社会生活毫无疑问会极大地帮助他克服他的窘迫感与自卑感。

我们知道，这种情况在动物中是普遍存在的。较弱的动物种类总是过着群居的生活，以此集合起整体的力量来满足各个个体成员的需求。这样一来，聚集起来的一群水牛就能够使自己免受狼的攻击，而一头水牛要做到这一点是不可能的。只有结集成群，它们才有可能将大家的头靠在一起，用后腿同敌人战斗，直到得救为止。另一方面，大猩猩、狮子以及老虎就可以过离群索居的生活，因为自然赋予了它们自我保护的方法。人类没有它们的雄力强躯与尖爪利齿，因而只能过着群居的生活。我们由此而明白了，社会生活的开始实际上是植根于个人的软弱无力之中的。

基于这一事实，我们就不能指望社会中的一切个人都有着相等的天赋。但是在一个调度适当的社会里，那些组成了这个社会的个人的能力是会得到及时的支持的。这是一个必须牢记的要点，因为，如果忽

略了这一点，我们就会很容易地被引向这样一种认识，即对个人的判断应该完全根据其天赋能力而得以确实。然而事实却是，一个处于孤立环境之中并且能力有缺陷的个人，一旦到了一个组织适当的社会之中，他的缺陷就能够得到很好的弥补。

让我们假设我们个人的种种不足都是先天遗传的。那么，**训练人们与他人和睦相处以减轻他们的自然缺陷所造成的影响就成了心理学的目标。**社会进步的历史讲述着人类合作的故事，在这种合作中，人类才得以克服了他们的各种缺陷与不足。每一个人都知道，语言是一种社会性的发明，但却很少有人意识到，个人的欠缺曾经是促成这一发明产生的母亲。儿童的早期行为证实了这一点。当其愿望没有得到满足时，他们就想引起别人的注意，于是他们发出某种类似语言的声音来吸引他人的注意力。但如果一个小孩不需要引起别人的注意，他就根本不会试着去讲话。婴儿的最初几个月就是如此，因为母亲总是在孩子产生说话的需要之前就满足了他的一切愿望。根据病案材料的记录，有些小孩直到六岁还不会说话，其原因就是他们从来没有说话的必要。这一事实在一个特殊的例子中也得到了同样的证明。这是一对聋哑人的孩子，当他跌倒，摔痛了自己时，他便哭起来，但他的哭是没有声音的，因为他知道声音对于他的又聋又哑的父母来说是毫无作用的。于是，他只是做出一副哭的模样来引起他父母的注意，而不发出哭声。

由此可见，我们必须永远关注我们所研究的事实的整个社会背景，必须参照社会的环境以理解某一个人所选择的特殊的“优越目标”；同样，还必须考虑到社会的格局从而搞清楚某一特殊的顺应不良。有很多人发现自己无法用语言与他人进行正常的接触，因此患上了顺应不良症。口吃者便是一个恰当的例子。对口吃者稍加观察，我们就会发现，自他的生命开始之日起，他就从未很好地适应过社会，他不想参加各种活动，也不想交结朋友。语言的发展需要通过与他人的交流来促进，但他却不愿交流。于是，他的口吃只能是毫无好转。在口吃者中一般都存在着两种倾向——一种是与他人交往，另一种是自寻孤独。

我们发现，在以后的生活中，那些没有经历过社会生活的成年人总不善于在大庭广众之前讲话，他们有一种怯场的倾向。这是因为他们把听众看成了敌人。一当面对着那些似乎含有敌意而且占据着优势的

听众时，他们就产生了一种自卑感。其实，只有在十分相信自己和自己的听众的情况下，一个人才能讲得很好，才不会感到怯场。

自卑感与社会训练问题由此而密切联系了起来。对社会的顺应不良产生了自卑感，而社会训练则是我们赖以克服自卑感的基本方法。

社会训练与常识有着直接的联系。当我们说，人们是以常识来解决困难的，这时我们所指的常识便是一个社会集团的集体的智慧。但另一方面有些人则是以一种个人独特的语言和理解力来行事的。这类人体现的是一种反常的倾向；精神错乱者、神经病患者和罪犯都属于这一类型。他们对某些事物没有任何兴趣，比如人、机构、社会标准等对他们就毫无吸引力。然而，能使他们获救的道路又正好是在这些事物之中。

在对待这些人时，我们的任务就是要使他们对社会性的事物产生起兴趣来。神经质的人总是认为只要他们的意愿是良好的，他们就应当感到理直气壮。但是，单是好的意愿是远远不够的。我们必须让他们明白，在一个社会中，至关重要的应是行为的实际效果和他们实际上所给予的东西。

对待缺陷的态度

自卑感与对优越的追求是遍及众人的，但这并不是说所有的人都完全相同。**自卑和优越作为一般条件统治着人类的行为**，但除此而外，个人之间还存在着体力、健康以及环境的差别。由于这些因素的影响，人们在同样的条件下可能犯不同的错误。如果观察一下儿童，我们就会看到，他们回答问题时并没有一个完全固定的和绝对正确的方式，而是以各个不同的方式来作出自己的反应。他们都在追求着一种更好的生活风格，然而他们追求的方式又分别显示出其自身的殊异之处。他们犯的错误千差万别，同样也以千差万别的方式向着各自成功的方向靠拢。

让我们来分析一下个人的一些变异形式和奇异特征吧。以左撇子的儿童为例，有些小孩也许根本就不会知道自己是左撇子，因为他们曾被精心地训练使用右手。最初，他们由于右手笨拙、活动不能自如而遭到斥骂、批评和嘲笑。这确实是一个遭人笑话的缺陷，但两只手都同样

应该接受训练。一个左撇子的儿童在摇篮里就可以辨认出来,其特征就是他的左手比右手活动得多些。在以后的生活中,他那笨拙的右手可能会成为他的负担。但另一方面,他对运用自己的右手和右臂往往会生出一种更大的兴趣,从而表现在画面、写字这些活动之中。其实,这样一个小孩如果在以后的生活中比一个正常的小孩得到过更好的训练,并不是什么值得惊异的事情。因为他不得不培养起自己的兴趣来,也可以说,他是醒得早些,他的缺陷引导他去接受加倍精心的训练。这对于培养一个人的艺术天赋和才能常常有极大的好处。处于这种位置的小孩总是在进行着雄心勃勃的战斗去克服他的局限性。但这种斗争有时毕竟是十分艰苦困难的,在这种情况下,他或许会转为羡慕或嫉妒他人,从而形成了一种更为严重、也更难克服的自卑感。一个小孩在不断的努力中,可能会变得极富斗争精神,而且在长大成人以后也是一个斗争性很强的人,他总是在奋斗着,并怀着一个坚定的想法——他不应该是笨拙的、有缺陷的。这样一个人所背的包袱总比他人更为沉重。

儿童根据他们在四、五岁时所形成的原型以各自不同的方式奋斗、犯错误以及发展。他们怀着彼此各异的目标,一个也许想当画家,而另一个则可能希望脱离这个他不能融入的世界。我们或许知道他该怎样才能克服他的缺陷,但他却不知道,而且人们又常常不能用正确的方法向他解释清这一切。

很多儿童的眼、耳、肺或者胃都有生理缺陷,我们发现这些缺陷的方面最能够引起他们的兴趣。有一个很奇怪的例子可以说明这种情况:有一个患气喘病的男人,老是在每天晚上从办公室回到家以后犯病。这人四十五岁,已婚,且有一个很不错的地位。当别人问他为什么总在回家后发病,他解释说:“是这样的,我妻子很倾向于物质化,而我却很理想主义,自然我们就意见不合。我回家后,需要安静休息,自得其乐,而她却想出外游玩。所以她抱怨老是呆在家里。于是我便发了脾气,而且感到窒息起来。”

为什么这个人会感到窒息而不感到想呕吐呢?其原因仅仅在于这与他的原型相一致。原来他在童年时期曾由于年幼体弱无力抵御而被别人捆绑过,由于绳索束得太紧,使他的呼吸受到了影响,因而他感到很不舒服。那时他家里有个年轻女佣人非常喜爱他,她总是坐在他身旁安慰他,将自己的兴趣全部都倾注于他的身上。他由此而获得了一

种不真实的印象，觉得永远都会有人来陪着他玩耍并安慰他。当他四岁的时候，那位女佣人结婚离他而去了。他送她到车站，一路痛哭不止。女佣人走了后，他对他的母亲说："我的保姆走了，现在世界上谁也不会再对我有兴趣了。"

由此可见，这个人在他的成年时期如同在他的原型阶段一样，都在寻找着一个会永远给他乐趣、给他安慰、并只对他发生兴趣的理想人物。他发病的原因绝不在于空气太少使他感到呼吸困难，而是在于他并非总是能够得到乐趣和安慰。要找一位永远能够使你得到乐趣的人自然不是容易的事。他老是希望控制整个环境，在某种程度上他的这种愿望也帮助他得以达到控制的目的。因此，当他喘不过气来的时候，他的妻子便不再想去剧院或是社交场了。他由此而赢得了自己的"优越目标"。

表面上看来，这个人总是正确的，绝对不可指责。可是他在心里有着一种想成为征服者的欲望。他想使他的妻子从物质化的倾向中改变过来，变成他所谓的富于理想主义色彩。对于具有这种动机的人，我们应该怀疑他们不同于那些只是表面上如此的人……

我们常常见到那些眼睛有缺陷的孩子对可见的事物表现出特别多的兴趣。他们在这方面形成了特殊的能力。看看古斯塔夫·弗雷塔格(Gustav Freitag)吧，这个伟大的诗人，眼睛就患有散光症，但却成就非凡。诗人和画家的眼睛多数都有毛病，也正是因为如此，他们才会在这方面表现出非同一般的兴趣。弗雷塔格在谈到他自己时曾说："由于我的眼睛与别人不同，我就只好被迫运用和锻炼我的幻想力。我不清楚是不是因为这才促使我成为了一个伟大的作家。但无论如何，正是由于我的视力的缘故，我才能够在幻想中比别人在现实中看得更清楚。"

如果对天才们作一番考查，则可以发现他们多患视力不佳以及其他缺陷。在各个时代的历史记载中，甚至连神都是有缺陷的，不是单眼瞎就是双眼瞎，诸如此类。但有一些几近盲人的天才却比别人更善于区分和辨认线条、影子与色彩之中的异同。这一事实告诉我们，如果确实明白了残疾儿童的问题之所在，就能够知道应该对他们进行怎样的治疗和处理。

有些人对食物表现出比他人更大的兴趣，他们经常谈论哪些东西

他们能吃,哪些他们不能吃。一般说来这些人早年在进食问题上有过不顺利的经历,所以他们在这方面养成了比别人更浓厚的兴趣。有可能在他们童年的时候,关照入微的母亲常常告诫他们哪些东西能吃,哪些东西不能吃。他们不得不训练自己克服缺陷,慢慢地他们竟变得趣味盎然地关注起自己一日三餐的食物来了。结果,他们对饮食的关注使他们掌握了烹调技术,或者成了饮食问题的专家。

但是,肠胃功能方面的虚弱有时会促使患者寻找某种东西来替换食物。金钱就是这类替换物中的一种。这类人变得像守财奴似的爱钱如命,或者也有可能成为了大银行家。他们常常是苦苦奋斗、集攒金钱,为达此目的而昼夜不息,辛劳不已。他们永远都在想着自己的主意——这就使他们在相同的行业中有可能远远地超过别人。有趣的现象是,我们经常听说有钱的人患有胃病。

现在我们再来想一想经常在身体和头脑之间所产生的那种联系吧。某种缺陷并不一定导致与此相同的结果。在一种生理缺陷和一种糟糕的生活风格之间,并不存在着必然的因果联系。生理缺陷常常可以通过适当的营养措施予以妥善的治疗,从而免除生理上的不良状况。然而并不是生理缺陷导致了恶劣的后果,应该对此负责的是患者的态度。这就是为什么对于一个个性心理学家来说,并没有什么纯粹的生理缺陷或者绝对的因果关系,只有患者对于自己的身体状况所持的错误的态度。基于这同一个原因,个**性心理学家才试图要培养起一种奋斗精神去抵制原型发展过程中存在着**的**那种自卑感**。

强烈自卑感的表征

有时,我们会见到有些人急躁不安,因为他们不能耐心地去克服困难。只要我们见到一个人总是处于活动的状态之中,并且脾气暴烈,激情难抑,我们就往往可以断定这个人有着极为强烈的自卑感。一个确信自己能够战胜困难的人是不会感到急躁的,但在另一方面,他也并不总是能够如愿以偿。**傲慢、鲁莽和好斗的儿童**也**显示**了**强烈的自卑感**。我们有责任去寻找他们的自卑感的原因——寻找他们的困难之所在——以便对症下药,对他们施以治疗。我们决不能对原型的生活风格中存在的错误加以批评甚至惩罚。

对于儿童身上存在着的这些原型特点，我们可以用非常独特的方式来加以辨认。儿童对事物表现出各自特殊的兴趣；他们计划着要超过别人，并为达此目的而努力不懈；他们在不断地建立和靠近自己的优越目标——所有这一切活动都能够使我们辨认出其中存在着的原型特点。有一类人，他们对自己的行动和表达能力极不自信，于是他们倾向于尽可能地排斥他人。他们不愿去面临新的环境，而只愿呆在自己感到安全的小圈子里，在学校、生活、社会以及婚姻诸方面，都无不如此。他们总是希望在他所处的狭小的范围内获得大量的成功，以此达到优越的目标。我们发现许多人都具有这种特点，他们不明白要取得成果，就得准备遇到各种情况，就必须面对一切事物。谁若是排除掉了接触某些环境和某些人的机会，那么，鉴定他自己行为的标准就只有他个人的智识了。但这是远为不够的，人还需要社会的接触与赏识。

如果一个哲学家想完成他的著作，他就不能老是与人一道去赴午餐或晚宴，因为他需要长时间地独处一室，以便集中、概括自己的思想观点，采用正确的方法。但在这之后，他就必须在社会的接触中得以发展，这种接触是他的发展中很重要的一部分。因此，如果遇到这样的人，我们必须记住他这两方面的需求。我们还得记住，他既可能是有用的，也可能是无用的，因而要仔细地辨别他有用的行为和无用的行为之间的差异。

整个社会进程的关键在于这样一个事实之中，即人们总是苦心奋斗去寻找一种环境，在这个环境里他们具有比别人更优越的地位。因此，自卑感重的儿童总是想排斥比他强的同伴，而与那些比他弱并能被他支配、控制的儿童玩耍。这是自卑感的一种反常的和病理性的表现。自卑意识并不关紧要，重要的是它的特征和程度。

这种反常的自卑感被称为"自卑情结"。但对于渗透到了整个个性中去的这种自卑感来说，"情结"并不是一个确切的名称。它不仅仅是一种情结，而几乎是一种疾病，其危害性随情况的不同而有所变化。因此，有时一个人在工作的时候，我们发现不了他的自卑感，因为他对自己的工作是自信的。然而另一方面，他可能在社会上或者在与异性的关系方面感到不自信，于是，我们由此就能发现他的真正的心理状态。

我们发现在紧张或者困难的环境中，错误往往会变得更为严重。正是在困难或者陌生的环境中，原型才能如实地表现出来；事实上，困

难的环境几乎总是陌生的。这就是为什么社会兴趣的程度是在一种新的社会环境中得以表现出来的，并且在我们的教育和治疗工作中起着至关重要的作用。

试将一个儿童送到学校去，然后将他在学校里的社会兴趣作为他在一般社会生活中的社会兴趣来加以观察。我们能够看到他与伙伴们是相处融洽呢，还是回避他们。对于活动量过度的、顽皮而聪明的孩子，我们必须观察他们的内心世界以究其原因；对于那些迟疑不前，或者只有附带某些条件才能使他们有所行动的儿童，我们则必须密切注视那些以后也会出现在社会、个人生活及婚姻等方面的相同特征。

经常有这么一些人，他们总是说："要是我，就要这样做"，"我本来要做那件工作的"，"我本可以打败那个人……不过……"**所有这种"是的——不过"的话都是深刻自卑感的标志。**实际上，如果我们这样来理解这些话，就可以从诸如怀疑之类的某些感情中发现新的东西。我们知道，一个犯疑心病的人往往耽于怀疑之中而至于一事无成。但如果一个人说"我不干"，那么他实际上可能就会干。

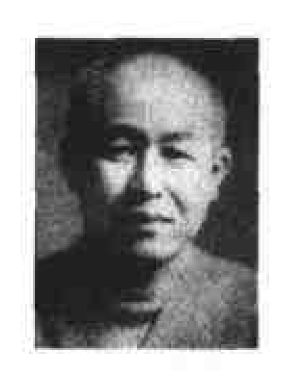
一个心理学家，如果他深入观察，便会发现一些人身上充满了矛盾。这些矛盾可以被看作是深刻的自卑感的标志，但仅仅这样是不够的，我们还必须观察构成了我们眼下问题的这些人的举动，从而可以发现他们接近人、对待人的方式可能是很贫乏的；我们必须观察他们接近人时是否踌躇不决，是否伴随着某种身体的姿势。这种踌躇的态度在其他的生活环境中也常常会得到表现。**许多人前进一步又后退一步。这也是深刻自卑感的标志。**

我们整个的任务便是训练这类人摆脱他们那种犹豫不决的态度。**对待他们的适当的方法是鼓励，而绝不是打击。**我们必须使他们相信自己有能力面对困难，有能力解决生活中的问题。这是建立自信心的惟一途径，也是对待自卑感的惟一正确办法。

（苏克、周晓琪　译）

禅:自性的顿悟

铃木大拙



【阅读提示】铃木大拙(1870－1966),日本著名禅学研究者,在世界上享有盛誉。一生著述宏富,并用英文写作了大量有关禅学的著作,在西方思想界引起强烈反响。本文选自其《禅学讲演》,题目系编者所加。

【关键词】自性,创造性,悟的体验,知性,意态,本体无意识。

一

禅对实在的探求,可以界定为前科学的;在禅与科学所探索的方向全然相反的意义上,有时又可说是反科学的。这并非说禅必定与科学对立,而是说为了理解禅,我们必须采取另一种立场,而这一立场迄今仍被科学家们当作"非科学的"而加以忽视甚或抹煞。

科学始终是离心、外向的,它们"客观地"看待它们取作研究对象的事物。因此,它们所采取的立场,乃是将事物同自己相区别,绝不把自己同研究对象混同。即便为了自我检查而向内观察,它们也谨慎地把内在的东西向外投射,从而使它们自己同自己离异,仿佛内在的东西并不属于它们自己。它们全然是害怕自己成为"主观的"。但我们必须记住,只要我们站在外部,我们就是局外者。因为这个原因,我们就永远不能知道事物本身;而关于我们所能知道的一切——无非就是我们永远不能知道我们真正的自我是什么。因此,科学家们绝不能指望可以达到自性(the Self),无论他们如何渴望。关于这一点,他们无疑可以说出一番道理,这也就是他们所能做的一切。而禅却劝诫我们,如欲真正

获得自性，必须扭转科学所追寻的方向。根据禅的说法，人类应当研究的是人，此处人是在自性[1]的意义上得到理解的，因为只有人而不是动物才能意识到自性。不冀求了解自性的男女，恐怕还得经历另一个生死轮回。**"认识你自己"，即是要认识你的自性。**

只要科学将自性客观化，那么它关于自性的知识就不是真正的知识。科学的研究方向必须加以扭转，自性是从内部而不是从外部得到把握的。这意味着自性毋需走出自身之外就可以知道自己。有人也许会问："这如何可能呢？知识总是蕴含着能知与所知的二元对立。"我的回答是："关于自性的知识只有在主客体合一时才可能发生；亦即说，当科学研究达到一个极限并使其所有实验器具搁置无效时，除非通过一个奇迹般的飞跃进入绝对主体性的领域而超越自己，否则科学就不可能继续它们的探究。"

绝对主体性的领域即为自性所在之处。"所在"一词并不十分恰当，因为它只是使人联想到自性的静态一面；而自性永远处在运动或变易之中。它是一个静态的零，同时又是一个表示在所有时间中都在运动的无限。自性是动态的。

但它也是这样一个圆的圆心，这圆心处于圆中的每一地方。自性就是那可以传导不动感或平衡感的绝对主体性的点。不过，由于这点可以在我们所欲的任何地方移动，直至无限多样的场所，故实际上也就是无点。**点就是圆，而圆就是点。**当科学探究的方向转到禅的时候，似乎不可能的奇迹就产生了。禅实在就是这种不可能之事的实行者。

由于自性从零移向无限，并从无限移向零，故无论如何不是科学研究的对象。由于自性是绝对主体性，它也就逃避了我们想把它固定在任何客观可确定点上的一切努力。由于它是如此不可捉摸、无法把握，我们不可能用任何科学的方式对它进行实验。我们也不可能通过任何客观构造的媒介将其捕捉住。动用一切科学人才都无法做到这一点，因为它并不是处在科学所处理的范围之内。自性在得到适当调节后，知道如何显示自己，毋需经过对象化的过程。

在德·鲁奇蒙的近著《人类的西方探索》这本书中，他以"人"和"机

---

[1] 自性(the Self)，也可译为"自我"。现代西方许多哲学、心理学著作，均将它与自我(Ego)对举，以 Self 表示我们通常所说的"大我"，以 Ego 表示我们通常所说的"小我"，故据禅宗"自性含万法"、"自性即佛性"、"自性本具足"等说法，将 Self 译为"自性"。

械”指称西方对实在之探索的两个特征。据他说,“人”最初是罗马帝国的一个法律用语。当基督教讨论三位一体[①] 问题时,学者们就开始把它运用到神学上去了,正如我们所看见的那样,“神格”和“人格”这两者就和谐地统一在基督身上。当我们现在运用这个词时,它已具有包括其所有历史内涵的道德-心理学上的含义。**人的问题最终可归结为自性的问题。**

德·鲁奇蒙的“人”,在其本质上是二元论的,并且总是在其内部进行着某种冲突。这种冲突、紧张或矛盾,就是构成人之要素的东西;而暗中与他所表现出来的每一行为相伴随的恐惧感与不安全感,也就很自然地接踵而至。我们可以说,事实上正是这种情感驱使人去做种种激烈而凶暴的偏激行为。**人类一切行为的根源是情感而不是思辨**;是心理学在先,然后才是逻辑和分析,而不是相反。

因此,在德·鲁奇蒙看来,只要西方人执著于他们的神-人或人-神的历史-神学传统,就不可能超越存在于人的本性中的二元论。正是无意识中这种二元对立的冲突以及它所导致的焦虑感,使人们在时间和空间中向外冒险。他们是彻底的外向,而不是内向的。他们不是向内观照人的本性并把握住它,而是从客观方面倾注努力,去调和在知性层面上发现的二元冲突。至于“人”本身,让我引用德·鲁奇蒙的话,他说:

> 人是呼唤与回应,人就是行动,既非事实,亦非物体;而对事实与物体的详尽分析,永远不能给予他一个不容置辩的证明。
>
> 人既非在此,亦非在彼,而是在行动中,在紧张中,在横冲直撞中——罕见有像巴赫的音乐所提供的那种成为幸福的平衡之源的感受。

这话听上去不错。人确如德·鲁奇蒙所描绘的那样,亦相应于佛教徒关于“我”(ātman)所说的“走向散灭”(visankara)。但是,对于上述引文,大乘佛教徒想要问作者的是:“从概念的观点说出这一切妙事的那

① 三位一体(Trinity):基督教基本信条之一,指惟一的上帝包括圣父、圣子、圣灵(圣神)三个位格。

个你是谁呢？我们想亲自地、实在地或从存在上见见这个你。当你说‘只要我活着，我就是生活在矛盾中’时，这个我又是谁呢？当你告诉我们，人的根本矛盾将由信仰所接办，那么持此信仰的人又是谁呢？经验此信仰的人又是谁呢？在信仰、经验、冲突与概念化的背后，必定有一个活生生的人，是他做着这一切。”

二

人(person)、个人(individual)、自性(self)和自我(ego)——我在这一讲中皆把它们当作同义词使用。人带有道德上或意志上的含义；个人则对应于任何种类的群体；自我是心理学的用语；自性既兼有道德和心理学上的含义，同时又具有一种宗教上的蕴涵。

根据禅宗的观点，在心理学上使自性的体验具有独特殊胜之处的，在于使它洋溢着自主、自由及创造性的情感。庞蕴有一次问马祖道一(卒于788年)：“不与万法为侣者是甚么人?”马祖回答说：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。”[1] 这正是自性或人所取得的成就。那些心理学家和神学家们，奢谈什么相续不断的感觉或意念，什么思想，什么合一的原则，什么主观体验的动态整合，什么非实存性的人类活动的曲线之轴，这些人皆与禅背道而驰。他们走得越是努力，离禅也就越远。所以我说科学或逻辑是客观的或离心的，而禅则是主观的和向心的。

有人曾说：“外部的一切告诉个人说，他无非是虚无而已；内在的一切则使人相信，他就是一切。”这是一句意味深长的话，因为当我们每一个人静坐下来逼视自己生命最隐秘深处时，都会有这样一种感受。某种东西在那里飘忽而动，向他娓娓低语，他并非徒然地投生到世上。我又在别处读到：“你孤单地历经磨难；你独自步人荒漠，形影相吊，为世界所遗弃。”但是，一旦让一个人真实无妄地向内观照，那么他会认识到他并不是孤独、绝望、受遗弃的；在他内心确有某种崇高神圣的孤独感，特立独行而又与存在的一切密不可分。当他以禅的方式探求实在时，就会产生这种从表面上或从客观上看来矛盾的独特处境。产生这种感受，来自于他那超越知性和抽象领域的个人的创造或原初体验。创造

① 见《五灯会元》卷三。

力不同于唯力论(dynamism),它是称作自我的自主力量的印证。

个性对于标示自我也是重要的,但它更具有政治性和伦理性,并与责任观念密切相关。它属于相对性领域,具有同固执己见的力量相关联的倾向。它总是意识到他人,以至于为他人所支配。在强调个人主义的地方,相互制约着的紧张感也就盛行。在这里没有自由和自然状态可言,人们头上则笼罩着沉闷的气氛和压抑、郁闷,结果导致形形色色的心理失调。

个体化是将人与他人加以区分的一个客观性用语。当这种区分变得具有排外性时,权势欲遂抬头,且往往变得无法控制。当它还不甚强烈或多少带有否定性时,人则对议论或批评变得极度敏感。这种意识有时会把我们驱使到悲惨的被奴役的深渊,这使我们想起了卡莱尔(Carlyle)的"衣裳哲学"(Sartor Resartus)。"衣裳哲学"是一种表面世界的哲学,每个人都是为其他人而穿着,使他或她自己显得同自己本身不一样。这很有趣,但若走得太远,人就要丧失了自己的独创性,变得滑稽可笑,把自己变成了一只猴子。

当自性的这一面变得过分显著和突出时,真正的自性就被排挤到后面,往往贬损到乌有,此即意味着它受到压抑。我们都知道,这压抑意味着什么。由于创造性的无意识决不可能被压抑,它一定会以这种或那种方式来维护自己。当它不能以自然的方式维护自己时,就会或则以某些暴力的形式,或则以某些病态的形式冲破一切障碍。不管是以哪一种方式,真正的自性都无可指望地被摧毁了。

三

公案是禅师要弟子解答的难题……公案就在我们自身之中,禅师所做的一切,无非是为我们指出这一点。以便我们能够比以前更清楚地懂得它。一旦公案被我们从无意识中带入意识领域,据说它就已经被我们所理解。为了造成这种觉悟,公案有时采取一种辩证的形式,但更多地则是采取一种完全荒唐无稽的形式,至少从表面上看正是这样。

赵州从谂(778—897)是唐代一位大禅师,有一次一个和尚问他:"狗有没有佛性?"他回答说:"无!""无"字面上的意思是"没有",但当它被用来作为一桩公案时,这层意思并不重要,它就单只是一个"无"。师

父要弟子全神贯注于这个没有意义的“无”，不管它究竟意味着“是”，意味着“否”，还是意味着任何别的东西，只需要你全神贯注于这个“无”、“无”、“无”！

就这样不断地重复这单调乏味的“无”，直到整个心都被它彻底浸透，再不能为别的思想留下任何余地。谁这样不断地暗诵这个声音，不管是否念出声来，他自己就已经完全认同于这个声音。此时，已不再是一个个体的人在不断地重复着这个“无”，而是“无”自己在不断地重复着自己。当他有所行动的时候，他不是作为一个意识到自己的人在行动，而是“无”在行动。这个“无”或站或坐或行，或吃或喝，或说话或沉默。个人已经从意识的视野中消逝，“无”现在占据了整个意识。的确，整个宇宙也不过是一个“无”。“上天下地，惟我独尊”，这个“我”也就是“无”。现在我们可以说这个“无”、这个“我”，以及这种宇宙意识是三而一、一而三的东西。当达到这种一致或同一状态时，意识即处于一种独特的状态，我把这种状态叫做“意识的无意识”（自觉的无意识）或“无意识的意识”（无意识的自觉）。

但这还不是悟（satori）的体验。我们可以认为它符合于所谓的“定”（samādhi），意思是“平衡”、“一致”、“安详”，或一种“宁静状态”。① 对禅来说，这是不够的，还必须有某种觉醒，并由这种觉醒去打破平衡，把人重新带回意识的相对性层面，这时候才有所谓的“悟”发生。但这里所说的相对性层面并不真正是相对的，**它乃是意识层面与无意识层面之间的边缘地带。一旦触及这一层面，人的寻常意识中既充满来自无意识的信息。正是在这一瞬间，有限的心灵意识到自己植根于无限之中。**用基督教的话来说，此时灵魂直接听到或从内心深处听到上帝的声音。犹太人也许可以说，摩西在西乃山听见上帝了说他的名字是“我乃我之所是”（I am that I am）时，即处于这样一种心理状态。②

四

实际上，人的全部存在并不牵涉乎知性，而是关联于原初意义上的

---

① 定：梵文 sanōdhu 的意译，通常音译为“三昧”，指心注一境而不散乱，是达到觉悟的心理条件。“定”往往与“禅”连称，成为含义广泛的禅定。

② 摩西：古犹太人的领袖。据《旧约·出埃及记》，上帝在西乃山和何烈山都曾对摩西说过：“我是耶和华。”而耶和华一词的本来意思即是“无名氏”或此处所谓“我之所是”。据说，上帝不允许他的子民直呼其名，因而自称耶和华。

意志。知性可以提出各种各样的问题(它这样做是完全正确的),但如果指望通过知性得到最后的答案,这却未免期求过高,因为这已经超出了知性的本性。**最后的答案深藏在我们生命的岩床下面,要把它劈开需要意志的最根本的震撼。当我们感觉到这种意志的震撼时,知觉的门就打开了,那些迄今从未梦见过的新景观便呈现出来。**知性提出计划,执行计划的却并不是提议者本人。不管我们对知性的看法如何,它毕竟是肤浅的,是某种漂浮在意识表面的东西。我们必须穿透这一表面才能直达无意识,但只要这个无意识仍然从属于心理学领域,也就不存在任何禅宗意义上的悟。我们必须超越心理学,直达那或许可以称之为"本体无意识"的层面。

宋代的禅师们在其长期体验和对待弟子的方式中,一定早已领悟到这一点。他们希望借"无"来打破知性的怀疑,在这个"无"中没有知性的痕迹,只有凌驾于知性之上的纯粹意志。但是我必须提醒读者,不要把我当作一个彻头彻尾的反知性主义者。我真正反对的,是把知性视为终极的实在本身。我们需要知性来判断实在之所在,不管这种判断是多么模糊。但只有当知性放弃了它对于实在的要求时,实在才可能被我们所把握。禅懂得这一点,因此它提出来作为公案的那些说法,也具有知性的意味。这些话从表面上看也显得需要用一种逻辑的方式去对待,或者毋宁说显得像是为逻辑的方法留出了余地。以下的例子可以说明我的意思:

据说六祖慧能曾向对他发问的人说:"给我看你未出生之前的本来面目。"慧能的弟子南岳怀让问一个希望得到点悟的人:"如是而来见我者究为何人?"宋代的一位禅师想知道,"你死后烧成灰,灰随风飘散,我们何处相见?"日本近代的一位大禅师白隐,常常在门徒面前举起一只手说:"让我听听一只手拍掌的声音。"禅宗里有许多诸如此类完全不可能的要求:"空手握锄头","步行骑水牛","不用嘴说话","弹无弦之琵琶","止沾衣之微雨"。这些似是而非的说话无疑会使一个人的知性负荷达到高度紧张的程度,最后终于迫使他认为所有这些完全是无稽之谈,根本不值得为之继续浪费精力。然而,却没有人愿意否



杜桑·维尼
《坐着的女子》

认下面这个自人类意识觉醒以来就使哲学家、诗人和思想家们万分困惑的问题的合理性。这个问题是："我们从何处来？我们向何处去？"——所有那些由禅师们提出的"不可能回答"的问题或命题，无非是上面这个最"合乎理性"的问题的"不合逻辑"的变种。

事实上，当你从逻辑的角度去看待一桩公案时，一定会遭到禅师的断然斥责或甚至是讽刺挖苦，同时却并不告诉你何以如此的理由。几次参见师父以后，你可能不知道该怎么办，唯有不再理睬他，把他当做"无知的老顽固"，当做"全然不懂现代理性主义思维方式的人"。然而事实上，禅师远比你对他所下的判断更懂得他所做的一切，因为禅毕竟不是任何知性的或辩证的把戏。它面对的是某种超越事物逻辑之外的东西，在这一领域中，它深知存在着"使人自由的真理"。

无论人就任何问题做出任何陈述，只要这种陈述以某种方式服从于逻辑，它就不可避免地只能停留在意识的表面。在日常生活中，知性服务于种种目的，甚至到了毁灭人性（无论是个体的还是全体的）的地步。**知性无疑是最有用的东西，然而它却不能解决我们每个人在自己一生中或迟或早都必然要面临的终极问题。这就是生与死的问题，它关涉着人生的意义。**当我们面临这一问题时，知性不能不承认它无能为力；因为它必然走入死胡同或堕入怀疑，而这种结局乃是知性的本性所不可避免的。我们现在正被赶进知性的绝路，它就像"银山"或"铁壁"一样矗立在我们面前。要想穿越它，不能靠知性的狡计或逻辑的把戏，只能靠投入我们的整个生命。禅师会告诉我们，这就像爬上百尺竿头后，仍然被催促着向上爬，直到你不得不不顾一切地纵身一跃，而完全不考虑你的生命安全。但就在你纵身一跃的这一瞬间，你发现你自己安全地坐在"盛开的莲花座"上。知性或事物的逻辑性绝不可能去尝试这样一种飞跃，它信奉的只是连续性而不是以飞跃越过鸿沟，而这却是禅希望我们每个人去成就的事情，尽管表面上它是不合逻辑的，是不可能的。正因为如此，所以禅总是从后面刺激我们，让我们继续我们的理性化习惯，以便让我们自己看见，以这种徒劳无益的尝试，我们究竟能够走多远。禅完全知道理性思维的极限在什么地方，然而我们通常却意识不到这一事实，除非我们发现自己的确已经走投无路。要唤醒我们的全部生命，就需要有这种个人体验，因为我们通常太容易满足于

我们的知性成就，而这些知性成就毕竟只涉及人生的表面。

最终使佛陀达到彻悟体验的，既不是他的哲学训练，也不是他的禁欲主义或道德苦行。**佛陀是在他放弃了所有那些漂浮在我们存在外围的表面实践的时候，才达到了悟的体验。**知性倾向、道德化倾向、概念化倾向之所以需要，只是为了使它们意识到自身的局限。公案的训练，其目的就在于使我们对此心领神会。

如前所说，原初意义上的意志比知性更为重要，因为它的要义深藏于一切存在物之基底，并将它们结合在存在的太一中。岩石屹立——这是岩石的意志；江河奔流——这是江河的意志；植物生长——这是植物的意志；雀鸟翩飞——这是雀鸟的意志；人要交谈——这是人的意志。四季变换、天降雨雪、大地震摇、波涛汹涌、星辰闪耀——各自遵循自己的意志。存在即是意欲，从而也就是生成(become)。**这个世界上没有任何东西不具有自己的意志，而所有这些无限变化的意志，皆发源于一个伟大的意志，我把它叫做“宇宙(或本体)无意识”，它是无限可能的空无之所**(zero - reservoir)。这样，“无”通过其在意识的意欲层面上的活动而与无意识相关联。那些看上去具有知性色彩或辩证意味的公案，最后也同样把人从心理上引导到意识的意欲中心，并从而引导到本源之所在……

当所有这些局限都被超越以后——这意味着甚至超越了所谓的“集体无意识”——人就达到了佛教中所说的“大圆镜智”。无意识的黑暗已被突破，面人所看见的一切事物，就像在光明朗照的镜子中看见的自己的面目一样。

(王雷泉、冯川　译)

内心冲突对人格发展的影响

卡伦·霍尔奈



【阅读提示】卡伦·霍尔奈(1885－1952),美国著名精神分析专家,女权主义心理学派的创始人。本文选自她的经典名著《我们的内心冲突》。主要论述了无助感、敌对感和孤立感这几种基本的内心冲突对性格扭曲产生的影响,以及如何通过心理分析治疗来达到重塑健康人格的效果。

【关键词】内心冲突,基本焦虑,人际关系,心理分析。

一

冲突在神经症中扮演的角色要比通常想象的重要得多。事实上,**每个神经症的症状都指向一个潜在的冲突,也即,每个症状都或多或少地是某个冲突的直接结果。**我们会逐渐看到未消解的冲突将对人们产生什么影响,它们是如何产生焦虑、消沉、优柔寡断、迟钝、超然等等情况。这里对诱因关系的认识有助于我们把注意力从明显的心态纷乱的表象转移到其产生根源上——虽然这些根源的确切性质尚不能被揭示。

揭示正在活动中的冲突的一个显著征象是前后矛盾的行为。有时患者自己也会意识到其行为的前后矛盾,但更常见的是,即使一个未经任何训练的观察者也会明显看出这种前后矛盾,而患者却对此视而不见。

前后矛盾的行为揭示了内心冲突的存在,正如体温上升显示出身体的不适一样。举一些常见的例子:一个姑娘很想结婚,然而当有男人向她求爱时她却又畏缩不前;一位深爱子女的母亲也会经常忘记他们

的生日；一位对朋友慷慨大方的人对自己却很小气；另一个喜欢独处的人却从不愿身处孤独；一个对大多数人很宽容体谅的人却对自己过分苛刻要求甚高。

与表现出的症状不同，自相矛盾的行为常可使我们对潜伏的冲突性质作尝试性的假定。例如，明显的消沉心态只是揭示了某人陷入了两难窘境的事实，但如果一个显然深爱其子女的母亲忘记了孩子的生日，我们也许会认为她更热衷于做一个好母亲的理想而不是其子女本身。我们也许还会接受这样的可能性，即她既有做个好母亲的理想，也有无意识地挫伤孩子的施虐倾向——两者相互抵触。

有时，一个内心冲突会浮到表面——即其本身被有意识地体验。这似乎与我的神经质冲突是无意识的观念相矛盾，但这实际上是对真正的冲突的曲解或更改。如此，当一个人发现他面临必须做出重大抉择的局面时，尽管他有逃避的技巧并良好地进行了发挥，他还是可能会被这个意识到的冲突所撕裂。他决定不了现在是否该娶这个女人或那个女人或是否该结婚；是从事这项工作还是那项工作；是维持还是解散合伙关系。随之他将忍受这种巨大的苦恼，在正反之间徘徊，却作不出任何决定。他也许会求助于分析医生，希望能帮他解开心中的结，而他必然会感到失望，因为当前的问题只是爆炸性的内心冲突最后的爆发点而已，困扰他的一些特别的问题在没有经过一段漫长而曲折的过程从而认识隐藏其间的冲突的本质以前是不可能得到解决的。

在另一则例子中，这种内在的冲突可以被具体化并为人们所觉察，作为介于其自身与环境中的一种矛盾，或者当发现似乎隐藏着的恐惧和压抑感正侵扰他的愿望，他也许会意识到正有一股逆流从其内心深处涌出。

对人类了解越多，我们就越是能够认识导致神经症症状、自相矛盾的行为以及表层冲突的诱发因素。但是，必须指出的是，这也会使事情变得更加复杂，因为矛盾的数量和变化也越来越复杂。所以我们不禁要问：**在所有这些特别的冲突下面是否潜藏着一个基本的冲突，是它导致了所有这些冲突的产生？** 我们可以用语言来描述其结构，比如说，一次充满矛盾的婚礼，充斥着明显与主题无关的有关朋友、孩子、费用、吃饭时间、佣人的矛盾和争吵，这一切是否都显示出相互关系上某种根本性的不和谐？

认为在人性中存在基本的冲突是一种古老的观念，并在各种宗教和哲学中占据着重要的地位。光明与黑暗、上帝与魔鬼、善与恶的力量对峙都是其不同的表达方式。在现代心理学中，弗洛伊德如同他在其他方面一样在此领域做出了开创性的工作。他的第一个假定认为基本冲突是介于我们本能的冲动，即盲目地追求欲望的满足与约束性的环境——家庭以及社会之间的冲突。这种具约束性的环境在幼年时期被内在化并从那时起表现为具约束性的超我。

这一具如此重大意义的概念在此被讨论是不太合适的，因为这要求对所有反对性欲理论的争论重新作一番阐述。我们还不如撇开弗洛伊德的理论前提，去理解这一概念的本身含义。保留下来的部分即主张**介于原始的以自我为中心的本能要求与我们具有约束性的良心之间的对立就是我们千变万化的内在冲突的基本源泉**。正如随后可看到的，我也同意这种观点——或者说从我的思想来看可大致与其相当——它在神经症的结构中占据着一个重要的地位。我有不同看法的是其基本性质，我认为这虽然是一个重要的冲突，但却是相对次要的且产生于神经症发展过程中所产生的需求。

我的观念就是如此，我并不认为每一个介于欲望与恐惧之间的冲突能说明一个神经症患者精神分裂的程度以及其后果如此有害以致真能摧毁一个人的人生。弗洛伊德所主张的精神状态暗示神经症患者拥有全身心去追求某一目标的能力，只是因为恐惧心理的阻碍才使其难以成功。而正如我所看到的，**冲突的根源在于神经症患者丧失了全身心追求目标的能力，因为其强烈的欲望被肢解了，也即走向了事物的反面**，这就形成了一幅比弗洛伊德所描述的更为严重的情景。

虽然我所认为的基本冲突比弗洛伊德的更具破坏性，我对最终解决这种冲突的可能性的认识却比他更具建设性。根据他的观点，基本的冲突是普遍存在且原则上解决不了的，所以能做的只是寻求一定的调整或将其置于一定的控制之下。根据我的观点，基本的神经质的冲突首先并不一定会产生，在产生后也是有可能加以解决的——假如患者愿意付出巨大的努力并承受其间的艰辛。两者的差别不在于乐观还是悲观，而是由前提的不同导致的必然结果……

二

继续阐述我的观点。我在对他人的根本性的矛盾的心理状态中发现了神经症患者的基本的冲突。在深入细节以前，让我们看看杰克博士和海德先生在其小说中对这样一种矛盾的戏剧性描写。书中的主人公一方面脆弱、敏感、富有同情心、乐于助人，而另一方面却又表现得粗暴、无情、自高自大。当然，我并不想说这种神经质分裂总是表现出如小说中所描述的那样，而仅仅是想指出作者生动地表现了患者在对待他的态度上所暴露出的根本的矛盾性质。

要想从根本上探讨这个问题，我们必须回顾我所说的**基本焦虑，这意指一个孩子在一个充满潜在敌意的世界里所抱有的一种孤独和无助的感觉。**环境中一系列不利因素都可能使他产生不安全感：别人对他直接或间接的支配、漠不关心、乖僻的行为，对其个人需要缺乏尊重，对其行为缺乏引导，轻视的态度、过度的褒扬或者相反，缺乏真诚的温暖呵护，在父母发生争吵时被要求表明态度，被赋予过多或过少的责任，在与其他孩子的交往中防范心过重或被其他孩子孤立、受委曲、遭歧视，诺言的违背、充满敌意的氛围，等等。

在这些令人烦恼的事情的包围中，孩子探索着自己前进的道路，应付着这个危险的世界。尽管他柔弱而恐惧，他还是无意识地调整着自己的行为策略来适应在环境中起作用的一些特殊力量。如此，他不仅形成了一些特别的行为策略，而且形成了持久的性格倾向，这成为其人格的一部分，我称其为“神经质倾向”。

如果我们想知道冲突是如何形成的，我们就不能把目光过于集中在个别的倾向上，而应全面地审视在此情势下儿童能够且确实遵循的主要方向。我们现在虽然暂时把注意力从细节上移开，但将更清晰地了解儿童应付周边环境的主要手段。起初这幅画面相当混沌模糊，但不久抓住三条主线它就具体化了：儿童可能趋众，逆众或离众。

当表现为趋众时，说明他承认自己无能，尽管他也疏远自我，心存恐惧，他依然要努力赢取别人的感情，并依靠上他们，只有和他们在一起他才感到安全。如果其家中成员存在意见相左的情况，他将依附于其中最有势力的人或群体。通过遵从他们，他获得了归属感，并感受到

支持，从而不再感到那么软弱和孤立。

当他表现为逆众时，他坦然承受周围的敌意，并有意识或无意识地决心要抗争。他绝对不信任别人对他的感情和意图，并以各种可能的方式进行对抗。他想成为击败他人的更有力的强者，这部分出于自身的防御需要，部分则是对他人的报复。

当他表现为离众时，他既不想归属谁也不想与他人抗争，而是与别人保持距离。他觉得与他人没有多少共同语言，别人都不理解他。于是他建立了一个属于自己的天地，其间包含着大自然、玩具、书以及梦想。

在上述每一种人生态度中，都有某种与基本焦虑有关的因素被过分强调了：**第一种是无助感，第二种是敌对感，第三种是孤立感。**但实际上儿童并不能全身心地去按某一种人生倾向行事，因为在其人生倾向发展的环境中，所有上述这些密切关联的因素都是同时存在的，我们进行全方位审视后发现的只不过是其间最突出的罢了……以精神健全的正常人的观点来看，这三种心理状态没有任何理由相互排斥，每一种都应能相互屈从、相互斗争、或保持自我。这三者可以相互补充并共同支持一个和谐的整体，如果其中某一种倾向占据了主导地位，那只能说明它沿着自己的路线过度发展了。

但在神经症中，这些心理状态不可调和却是有几个理由的。神经症患者处事不灵活，他被驱使着去顺从、或抗争、或冷淡待人，而不管这种行事方式在特定的环境中是否适当。且如果他不这样做他就会陷入恐慌之中。因此，当所有这三种心理状态以任何强烈程度出现时，患者就不可避免地要陷入一个严重的冲突之中。

另一个会显著扩大冲突范围的因素是：上述心理状态并不仅局限于患者与他人的关系中，它也会逐渐扩散到整个人格，就像一个恶性肿瘤在有机组织中扩散那样。结果是：其范围已不仅涉及到人际关系而且渗透到其与自身以及整个生活关系的各个方面。并且，始于我们与他人的关系而生的冲突迟早会影响整个人格，这一切并不是偶然的。**人际关系是如此重要以致必定会造就我们成长的品质、奋斗的目标、所信仰的价值观念。所有这一切反过来又会影响我们与他人的关系，并因此纠缠在一起，相互混杂。**

我的观点就是：源于互不相容的心理状态的冲突构成了神经症的

核心，因而应被称为基本的。同时我还要补充的是，我之所以用“核心”这个词并不仅仅从比喻的角度来说明其重要性，而且因为它是神经症一个活跃的起源中心。这个观点是新的神经症理论的核心，该理论的实质在以后会变得更加明显。广而言之，这一理论可以被看作是我早期观点的进一步阐述，即：**神经症是人际关系紊乱的一种表现。**

三

我们越了解神经冲突对人格的危害，就越迫切地希望能够真正地解决这些冲突。但是，我们现在已知道这不是能用理性的决定、逃避或是意志力所能做到的，那么应该怎么办呢？只有一种办法：改变存在于人格本身导致冲突产生的那些条件。

因此，**治疗的目标只能是设法改变导致冲突产生的那些条件。必须帮助神经症患者自己拯救自己，使他意识到自己真正的情感和需求，形成自己的一套价值观，并依赖自己的情感和信念同他人相处。**如果能有什么魔法使我们做到这点，那么冲突就会烟消云散，不攻自破。因为不可能有这样的魔法，所以我们必须了解应该采取什么步骤来达到目的。

每一种神经症，不管其症状多么戏剧化，多么没有人格，其实都是一种性格扭曲。治疗的任务就是全面分析神经症的性格结构。因此，对这个结构和它的个体变异了解得越清楚，我们就可以越精确地勾画出要做的工作。如果我们把神经症看作是建筑在基本冲突周围的保护体系，那么心理分析工作可以大致分为两部分。第一部分：仔细诊察病人试图解决问题的种种无意识的努力和这些努力对病人人格的影响。第二部分：着手处理冲突。这不仅意味着要使病人了解冲突的大致情况，还应该使他明白冲突到底是怎样对他产生影响的：他那些互相矛盾的冲动和从这些冲动中滋生而来的心态在特定情形中是怎样互相干扰的。从整体来看，病人对心理分析工作的每一个阶段都会产生不同类型的抵抗。当分析到他试图解决问题的努力时，他一心为自己心态和倾向内含的主观价值辩护，抗拒一切洞察它们本质的见解和看法。在分析他内心冲突时，他竭力证明他的冲突根本不是什么冲突，因而认不清这样一个事实：他特有的种种冲动实际上是互不相容，互相矛盾的。

如果病人一心追寻对他来说意味着拯救的幻影，要病人正视冲突是没有用的。他必须首先明白他的追寻不仅徒劳无功，而且会干扰他的生活。**简洁地说，应该先分析病人解决冲突的种种企图，然后再分析冲突本身。**我不是说必须刻意避免提到冲突。到底采取什么样的谨慎办法应该依据整个神经症的结构来决定。有些病人，如果在事态还不成熟时就指出他们的冲突，他们会歇斯底里大爆发。而其他一些病人，可能感觉不到医生的话有什么意义。但是按照逻辑，如果病人抱定自己解决问题的方式不放，而且在潜意识中希望靠它们来"侥幸获得成功"，那么就不可能指望病人会对自己的冲突有任何真正的兴趣。

治疗中最重要的步骤是要让病人看清楚问题的另一面：他的神经症冲动和冲突的负面作用。在前面的步骤中应该已做过一点这方面的工作。但重要的是让病人全面了解自己的病况。只有了解了，病人才会觉得有改变的必要。鉴于每一位神经症患者都受驱使力求维持现状，所以激励病人的力量必须强有力才能超越阻力。而这种激励和动力只能出自病人的自觉自愿，出自病人获取内心自由、幸福和发展的渴望，出自他的认识：任何一种神经机能障碍都会妨碍他获得这一切。因此，如果病人的自我批评有贬低自己的倾向，他应该看到这种自我贬低会毁了他的自尊，使他失去希望；无望会使他觉得自己是多余的、不被需要的，不得不忍受侮辱，从而导致了他的报复心态；最后丧失工作的动力和工作能力；他为了免于堕入自我轻视的深渊不得不采取一系列的防御性态度，像妄自尊大，脱离自我，对自己的不真实感等，从而加剧自己的神经症。

同样地，当某种冲突在分析过程中开始显露时，必须使病人知道这种冲突对他生活有何影响。比如像自卑倾向和成功需求之间的这一冲突，有必要让病人了解倒错施虐这一病症所固有的种种束缚性抑制。病人应该了解他如何对每一个自我谦避的行为表现出很强的自我轻视，如果他在某人面前会战战兢兢、卑躬屈膝，那么他一定对此人充满愤恨；另一方面，征服他人的企图使他既对自身感到恐惧，又害怕对方反击……

依据所处理的问题的不同，心理分析会给病人带来不同的症状变化。**当病人认清自己无意识的、不起任何作用的愤怒和这种愤怒产生**

的原因后，他的恐慌会消除。当他明白自己陷入的进退维谷的困境时，他的抑郁症会解除。每一次成功的心理分析都会使病人对己、对人的心态产生一些变化，这些变化跟当时具体探讨的是什么问题没有太大关系。如果我们把一些截然不同的问题联系起来看，比如像对性的过分强调、相信事实会等同于一个人的愿望、对胁迫的过分敏感等，我们发现针对这些现象而做的心理分析对病人人格产生的影响基本上差不多。不管分析的是哪一种心理障碍，敌意、无助、害怕、离己、离众心态最后都会有所缓解。譬如，一个过分强调性的人只有在感觉性和性幻想时才觉得有活力，他的成功和失败均局限于性的圈子，他认为自己惟一有价值的资产就是他的性吸引力。只有当他了解自己的这种状况后，他才会对生活的其他方面开始有兴趣，从而拯救他自己。一个认为事实是由想象中的计划来界定的病人看不到自己是一个有行为能力的真正的人。他既看不到自己的局限所在，也看不到自己真正拥有的东西。通过分析，他不再错把自己的潜力当作成果，他不仅能够面对自己，而且可以体会到真正的自我。对胁迫过分敏感的人忘记了自己的欲望和信念，觉得一切都是由别人控制并强加于他的。当分析清楚这种状况后，他开始了解什么是自己真正想要的东西，从而可以努力去实现自己的目标。

如果我们仔细检查一下分析过程中病人所发生的变化，我们发现这些变化可以同样发生在那些最初导致冲突产生的条件上。在神经病症的演变过程中，所有的压力都变得更为剧烈，而治疗可以使压力减缓。在无望、恐惧、敌意和闭锁的情况下，病人因为同世界争斗的需要而产生的种种心态现在开始变得毫无意义，可以被逐步摆脱掉。如果他有能力同他人平等相处，他有什么必要为一个自己憎恨的、践踏自己的人而埋没自己、牺牲自己呢？如果他自我充实，不再生活在被沉溺的恐惧中，可以和他人一样地去生活、去竞争，他又为什么需要渴求权力和赏识呢？如果他能够去爱，而且也不惧怕斗争，他又为什么要急于避免同他人交往呢？

雷妮·罗纳《终点》

做这些工作需要时间。一个人陷得越深，障碍越多，需要的时间就

越长。希望分析治疗简短有效，这种心情可以理解。我们希望有更多的人从分析中获益，我们知道有一点帮助总比没有帮助强。确实，各种神经症的严重程度不同，轻缓的神经症可以在相对来说短一点的时间里痊愈。虽然有些简短心理治疗的试验很有成功的希望，但是由于对作用于神经症的那些力量的强度认识不足，许多这样的试验只能是一厢情愿。对严重的神经症病例，要想缩短分析过程就必须更好地了解神经症的性格结构，因为这能节省浪费在寻找心理解释方法上的时间。

四

幸运的是，心理分析并不是解除内心冲突的惟一办法。**生活本身就是极为有效的治疗师。**一个人的某些经历可能足以使人发生人格变化。可能是一位真正的伟人的榜样激励了他；也可能是一场大灾难，在灾难中他同别人的紧密联系使神经症患者从以自我为中心的闭锁中挣脱了出来；也可能是因为同交往的人意气相投，操纵或躲避他们已显得没有必要；还有可能神经症行为的后果是如此严重，而且发生得如此频繁，患者已有深刻印象，反而不再觉得那么害怕和僵化。

但是，生活促成的疗效是无法控制的。我们无法刻意安排痛苦、友情或宗教经验来满足某个病人的特殊需要。生活作为治疗师是无情的，对一名神经症患者有帮助的情形可能会彻底毁了另一名患者。而且，如我们所知的，神经症患者认识自己神经症行为并从中吸取教训的能力是极为有限的。我们甚至可以说如果病人已经掌握了这种吸取教训的能力，如果他能够审查心理障碍生成中自己起的作用，能够搞明白这一点，并把这种见识应用于自己的生活，那么我们的分析治疗就大功告成了。

如此看来，心理分析治疗应该有几个目标。**首先，病人必须获取对自己负责的能力，对己负责意味着他能感觉到自己才是生活最积极可靠的力量，他能作出决定，承担后果。**其次他能够对他人负责，承担义务并相信这些义务的价值，不管它们是关系到他的孩子、父母、朋友、雇员、同事、社区或国家。

同责任紧密相连的另一个目标是获取内心独立。对他人的观点和信念不是简单地公然反抗或全盘接受。这**主要意味着使病人建立起自**

己的一套价值体系，并把它应用于实际生活。尊重他人的个性和权利，这正是彼此相互依存的基础。也正好符合真正的民主理想。

我们可以把目标确定为情感的自发性，了解自己的情感，知道情感是鲜活的，无论是爱或恨、幸福或悲伤、恐惧或欲望。这包含表达情感和主动控制情感的能力。因为爱和友情非常重要，所以我们应该特别加以指明，这种爱不是像寄生虫那样依赖性的，也不是像虐待狂那样支配性的，而是像麦克默里所说的，"这样一种关系……它没有任何其他目的，我们相互联系，因为对人类来说，分享经验，相互理解是很自然的事，我们共同生活，彼此敞开心扉，并从中得到快乐和满足。"

治理目标最全面的表述是力求全心全意：不装假，情感真实，对自己的情感、工作、信念全身心地投入。这种全身心的投入程度接近冲突消除后的水准。

这些目标不是任意制定的，也不是因为它们正好是各时代智者所追寻的理想。当然这种巧合也不是偶然的，因为它们正是心理健康的要素。我们有理由设立这样的目标，这是在了解神经症致病因素后确立的，合乎逻辑。

我们敢于确立这样高的目标是因为**我们坚信人格可以改变。**不仅仅是小孩才有可塑性，只要我们活着，我们大家都有发生变化、而且是根本的变化的能力。这种信念有经验的支持。心理分析是产生巨大变化最有效的办法。我们越了解作用于神经症的那些力量，我们实现预期变化的机会就越大。

无论是分析医生还是病人都不可能百分之百地达到目标。**目标是我们努力去争取的理想，理想的价值在于它为我们的治疗和生活指明了方向。**如果我们不清楚理想的真正意义；我们就会犯这样的错误：用一种新的理想形象代替旧的理想形象。我们应该清楚，分析医生无法把病人变为一个白璧无瑕的人。他的作用在于帮助病人获取内心自由，使他能够全力以赴地去努力实现这些理想。这意味着给予病人一个成熟和发展的机会。

（王铁梅等　译）

女性心理学

卡伦·霍尔奈



【阅读提示】本文选自卡伦·霍尔奈的精神分析学名著《精神分析新法》。她从精神分析的角度出发，讨论了女性在以男性为主导的社会环境下受到了种种的压抑情况。并指出，造成这些压抑本质上"不是生理原因，而是文化原因"，这一观点就比弗洛伊德泛性论的视野更为开阔了。

【关键词】阴茎妒忌，男性化欲望，文化环境，受虐狂，自卑感。

一

弗洛伊德认为，男女两性身上的精神怪癖和障碍是由其雌雄同体倾向引起的。他的观点主要是：男性的许多精神障碍起因于他们对体内"女性"倾向的拒绝；而女性的许多精神怪癖起因于她们内心想成为男人的欲望……按照弗洛伊德的说法，女孩成长过程中最令其不安的莫过于发现男人有阴茎而她没有。"发现自己被阉割是女孩人生的一个转折点。"[①] 她对此发现的反应，是明确希望自己也有阴茎，希望自己也会长出阴茎，同时妒忌有阴茎的幸运儿。在正常的发展过程中，这种阴茎妒忌并不持久；女孩意识到自己的"缺陷"是不可更改的事实后，就会由希望有阴茎转向期望有孩子。"这种想有孩子的愿望意味着对她身体缺陷的补偿。"

阴茎妒忌原本不过是种自恋现象，女孩因自己的身体比男孩少了什么而感到不满。但它的根本在对象关系中。就弗洛伊德看来，不光

① 西格蒙德·弗洛伊德《精神分析新导论》中"女性心理"一章。以下解析主要依据此章。

对男孩，对女孩来说母亲也是第一个性对象。她希望拥有阴茎并不仅仅为了满足自恋癖式的自尊，也因为她对母亲有性本能欲望。而这种性欲、只要是生殖器性质的，就带有男性特点。弗洛伊德由于没有认识到异性相吸的基本力量，故而提出这样的疑问：为什么女孩需要转向恋父？就此情感的转向，他给出了两个原因：一，母亲应对没有阴茎负责，故而敌视母亲；二，希望从父亲那里得到这个器官。“说到底，女孩转向父亲时心中存的希望无疑是对阴茎的希望。”因此，人生伊始，男孩和女孩只知道一种性：男性。

阴茎妒忌被认为对女性的成长留下了不可磨灭的痕迹，即使在成长最正常的情况下，也得花大力气方可克服这种妒忌。女性极重要的态度和愿望是从得到阴茎的愿望中汲取能量的。下面简要陈述弗洛伊德对此说明的主要观点。

弗洛伊德认为，生个儿子是女性最强烈的愿望，因为这是她对阴茎的愿望的继承。从阴茎拥有意义上说，儿子代表了愿望的实现。“惟一能给母亲带来不折不扣满足的东西是她同儿子的关系。她可以将不得不压抑的所有抱负移到儿子身上，并从他那里得到自己身上仍有的男性情结的满足。”



布雷斯特(卡希罗特)

怀孕期间，尤其当本该出现的神经质障碍此时平息了，拥有快乐被称作阴茎的象征性满足(阴茎即孩子)。女性的分娩因某些功能性原因出现延误的时候，这表示她有可能不想同代表阴茎的孩子分离。另一方面，母性可能被抛弃，因为母性使人想起女子气。同理，月经期间的情绪低落与不快、烦躁与易怒都被看作月经的结果，因为月经也使人想起女子气。痛经经常被解释为幻想的结果，幻想中父亲的阴茎被吞食。

同男人关系的障碍被看作是阴茎妒忌的最终结果。既然女人转向男人主要因为希望得到一件礼物(代表阴茎的男孩)，或者因为希望实现她们所有的抱负，那么，如果男人辜负了她们的希望，女人就会轻易地背叛他们。妒忌男人还可能表现为企图超越他们，贬低他们，或者追求独立，只因独立意味着可以漠视男人的帮助。涉及到性，女性失去贞

操之后，则可能公然拒绝女性角色；失贞可能使女性敌视性伙伴，因为她觉得这种性交简直就是阉割。

实际上，**在弗洛伊德看来，女性的性格特点本质上几乎都是源于阴茎妒忌。女性自卑感是因缺少阴茎而轻视自己性别的表现。**弗洛伊德认为，女性比男性更虚荣，并将此虚荣视为她需要阴茎损失补偿。女性外表端庄谦虚，根源是想掩饰生殖器"缺陷"。女性容易妒忌，被说成是"没有正义感"、"喜欢属于男人的心理和职业兴趣。"实际上，女人所有的雄心勃勃的追求，在弗洛伊德看来，都表明女人想得到阴茎的愿望是种根本内驱力。另外，一些常被认为尤其属于女性的抱负，如希望成为最漂亮的女人，嫁一个最出色的男人，按照他的说法，都是阴茎妒忌的表现……我估计有两个主要因素可解释弗氏等的看法。首先是理论偏见，偏见在某种程度上与现存的文化偏见不谋而合。在偏见的基础上，精神分析家把女性患者中的下述倾向草率地释为源于阴茎妒忌：喜欢驾御男人、训斥男人、妒忌男人的成功，野心勃勃，自食其力，不愿接受帮助等等。我怀疑，将这些倾向归咎于阴茎妒忌是否还有待于进一步证实。其实，我们可以容易地找到更多的证据，如女性对女性功能(如月经)众口一声的抱怨，性冷淡，或抱怨父母偏爱兄弟，或喜欢强调男人的优势，或是梦有所思(如梦中女人拿着一根棍子或切一根香肠)。

审视这些倾向，显然它们既是女性神经症患者也是男性患者的典型表现。专制权欲，个人野心，妒忌或训斥他人，这些倾向都是当今神经症不可或缺的组成部分，虽然它们在神经症结构中扮演的角色会有所不同。

还有，对女性神经症患者的观察表明，以上所有这些倾向不仅女人有、孩子有、男人也有。说女人在同男人的关系中出现这些倾向导致她们同他人的关系也出现这些倾向，未免有些武断。

如果说男性化的欲望掩盖了受压抑的冲动，那么是什么使它起到这样的作用？

现在我们来看看文化因素。正如艾尔弗雷德·阿德勒指出的，**希望成为男人可能是因为希望拥有那些被我们的文化认为属于男性的品质或特权，**比如力量、勇气、独立、成功、性自由及选择伴侣的权利。为避免误会，我要明确申明：我并不是说阴茎妒忌只不过是象征性地表示希

望拥有被我们的文化认为是属于男性的素质。这听上去不太合理，因为这种欲望不必压抑，因而也不需要象征性的表达。象征性表达，只有排挤在意识之外的情感或倾向才需要。

那么，潜伏在男性化欲望下的压抑追求是什么呢？答案不是一个万能公式，而是必须对具体患者、具体情况作具体分析。女性倾向于以这样或那样的方式把自卑感建立于自己是女人的基础上，要发现压抑追求的真相，就不能只取女人这一倾向的表面价值，而是该向她指出，每一个属于少数或劣势一方的人，都会用这种不利的地位来掩饰因各种原因而产生的自卑感；同时也要告诉她，重要的是去发现这些原因。根据我的经验，最常见、最有效的根源之一是患者达不到关于自我的夸大的认识。然而自视过高却又是必要的，因为各种未被承认的自我吹嘘须得掩盖起来。

另外要记住，希望成为男人有可能掩盖受压抑的雄心壮志。在神经症患者身上，雄心的破坏力非常大，大得使人充满焦虑，因而须被抑制。这对男人或女人都是一样的。但作为文化环境的结果，女人身上受压抑的破坏性的雄心可能表现为相对无害的欲望象征，这欲望就是想成为男人。心理分析所要做的，就是揭示这种雄心中的利己和破坏性成分。另外，不仅分析是什么导致了这种雄心，还分析它通过以下方式对人格产生的影响：压制爱和工作、妒忌竞争者、贬低自我、害怕失败或成功。一旦我们解决了潜伏在患者身上的雄心以及她对自己的过高评价或过高期望下的深层次问题，成为男人的欲望就脱离了患者的联想。随后，她就不再可能躲藏在男性化欲望的象征性屏幕之后了。

二

弗洛伊德还提出另外两个密切相关的观点，都涉及到女性内在特征。其一，**女子气“同受虐狂有某种隐蔽的联系”**[①]。其二，女人**最基本的恐惧是害怕失去爱，且这一恐惧相当于男子害怕阉割。**

海伦娜·多伊奇对弗洛伊德的这一假设深有研究，她概括它时称**受虐狂是女性精神生活的基本力量**。她认为，女人性交的终极需要是被

① 西格蒙德·弗洛伊德《精神分析新导论》。

强奸、被施暴；女人的心理需要是被羞辱；月经对于女人非常重要，因为它助长受虐幻想；分娩代表了受虐满足的的高潮。为人母的快乐，由于包括了牺牲精神及对孩子的关心，构成了一种渐长渐至的受虐满足。多伊奇认为，由于这些受虐追求，女人或多或少注定要感到性冷淡，除非她们遭到或感到自己被强奸、被伤害或被侮辱。桑道尔·拉多认为，女人对男性素质的偏好实际是抵御女性受虐追求的一种表现。

根据心理分析理论，精神态度取决于性态度，既然如此，受虐狂尤为具有女性特点的观点，就具有深远的含义了。这些观点需要一个假设，即女性一般或至少大部分是顺从的、依附的。有一种印象支持着这些观点，即：在我们的文化中，有受虐倾向的女人比男人多。但是须记住，现在的资料仅限于患有神经症的女性。

很多女性神经症患者对性交有受虐狂式的见解。如认为自己是男人兽欲的牺牲品，她们不得不牺牲自己，并由于这种牺牲贬低了自己的人格。她们还可能幻想性交使她们受到肉体伤害。少数患者甚至幻想分娩时的受虐满足。许多母亲扮演着殉道者的角色，一次次强调她们为了孩子是如何牺牲自己的。这类母亲可能正好证明，做母亲可给女性神经症患者提供受虐满足。还有一些患神经症的女孩，她们害怕结婚，因为她们想象结婚意味着她们会成为丈夫的奴隶并受到虐待。最后，关于女性扮演的性角色的受虐或幻想可能是导致女性拒绝自身的性别角色而偏好男性角色的原因之一。

如果承认女性神经症患者出现受虐倾向的频率高于男性，那么，我们该如何解释这一现象呢？拉多和多伊奇试图说明，女性成长中的特定因素负有责任。我暂且不讨论这类假设。因为两位作者所引入的基本因素，是女孩缺乏阴茎，或是女孩发现这种“缺陷”后的反应，而我却认为，这种假设是错误的。实际上，我认为要找到女性成长过程中的某些导致受虐狂的特定因素是不可能的。因为所有这些企图都停留在一个前提上，即受虐狂本质上是一种性现象。不得不承认，受虐狂的性方面，如其出现在受虐狂幻想和性变态中的那样，是其最为引人注目的部分，并首先吸引了精神病学家的注意力。但我认为——以后还要作详细阐述——**受虐狂从本质上不是一种性现象，而是人际关系冲突的结果**。受虐倾向一旦建立，就可能表现在性方面，并可能在这里成为满足感的条件。从这一点来说，受虐狂并不是女性特有的现象，难怪那些试

图从女性成长过程中寻找特定因素来解释受虐狂现象的分析家们要遭到失败了。

我认为，要寻找的不是生理原因，而是文化原因。可问题是，文化因素在女性受虐狂倾向的形成过程中是否起到作用。这个问题的答案取决于你认为什么是受虐倾向形成的基本动因。**我的概念主要是：受虐狂现象代表了借助谦恭和依赖而获得生活中的安全和满足的努力。**我在以后还要讨论，这种基本人生态度决定了解决个人问题的方式，比如，它导致通过软弱和受苦来达到控制他人的目的；通过受苦来表达敌意，通过生病来为失败寻找借口。

如果这些假设正确，那就的确存在导致女性受虐态度的文化因素。这些因素与过去几代人的关系比同现在的更密切，但它们对现在的一代人也产生了影响。简而言之，这些因素是：女人依赖性更强；女人的软弱和脆弱被强调；普遍存在的思想意识认为女人天生依赖他人，唯有通过他人如家庭、丈夫、孩子等，她们的生活才会有内容和意义。这些文化因素本身并不带来受虐倾向。历史已证明，女人在这些条件下，可以感到幸福、满足和充实。但是像这类因素，在我看来，要担负一种责任，即在女性患有神经症时，它们助长了女性神经症的受虐倾向。

三

弗洛伊德认为，女人的基本恐惧是害怕失去爱，这个观点，如其所暗示的，一定程度上离不开女性成长过程中的特定因素导致受虐狂的假设。由于受虐倾向与其他特征一样，表示对他人的情绪依赖，又由于防御焦虑的主要受虐手段之一是获取情爱，所以**害怕失去爱即是一种特殊受虐特征。**

但是，对我来说，同弗洛伊德的其他两个关于女性本质的观点，即阴茎妒忌和受虐狂的特定女性基础相比，认为害怕失去爱是女性基本恐惧的观点对处于我们当前文化中的健康妇女在一定程度上还是适用的。这里没有生物因素，只有导致女人过分珍惜爱而害怕失去爱的文化因素。

多少世纪以来，妇女被剥夺了重大的经济和政治责任，只局限于个人情感的生活领域，这就是她们的生存条件。可这并不是说她们没有

承担责任，不必外出工作。而是表明，她们的工作仅限于家庭小圈子，因而只以感情主义为基础，与不带个人色彩的、讲究实际的人们相区别。另一方面，爱与忠实逐渐被认为主要是女人特有的美德和理想；还有，对于女人来说，由于她同丈夫和孩子的关系是通向快乐、安全和特权的惟一途径，因此爱具有了现实意义上的价值；而在男人圈子内，现实价值以男人的赚钱能力为比较。因此，女人不太可能追求情感领域以外的东西，而且她们自己也把情感以外的追求置于次要地位。

这就是为什么过去的女人总是夸大爱的作用，期望从爱那里得到比它实际可能提供的更多的东西，这也是为什么她们比男人更害怕失去爱。在某种程度上，这也是我们所处的文化中女人出现这些现象的现实原因。

这种文化氛围导致妇女把爱视作生活中惟一重要的价值，它所具有的含义使我们能够看清现代妇女的某些特征。其中之一是，她们对衰老的态度；妇女有衰老恐惧症，而这种恐惧症又带来诸多内涵。既然长期以来，妇女惟一可以实现的成就，不论是涉及爱、性、家庭还是孩子，都只有通过男人才能获得，因此对她们来说，取悦男人就是最重要的了。由此而生的对美和魅力的崇拜在某些方面而言算是好的结果，但是对性吸引力重要性的强调，却又暗含对人老珠黄的焦虑不安。如果男人接近50岁就恐惧或沮丧，我们该说他有毛病。发生在女人身上，这种感觉则被视作自然，之所以自然是因为性吸引力仍代表着惟一价值。衰老对每个人来说都是个问题，但当年轻成了被人关注的核心时，衰老就成了一种绝望。

这种恐惧并不仅限于标志女性吸引力终结的衰老；这种恐惧的阴影笼罩着她的全部人生，必定使她对生活感到极为不安。这种恐惧还解释了母亲对处于豆蔻年华的女儿常有的妒忌心理。它不仅破坏了她们的关系，而且还让这种敌意波及到所有的女人。它使女性不能对性领域以外的东西作出评价，如成熟、镇静、独立、自主和明智等。如果女性总是对成熟的岁月抱着贬低的态度，那她们就不能像对待爱情生活那样认真看待其人格发展。

将一切系于爱的期待，在某种程度上也解释了女性对其女性角色的不满。弗洛伊德将此不满归因于阴茎妒忌。从这个角度看，这种不

满主要有两大原因。其一，在当今的文化中，人际关系普遍存在问题，以致很难在爱情生活中获得幸福（这里我不是指性关系）。其二，这种文化氛围容易导致自卑感。有时人们会问：在我们的文化中，男人和女人谁更容易有自卑感？从精神上进行量化很困难，但有一个区别：一般来说，男人不会因为自己是男人而感到自卑，可女人却往往会因自己是女人而自卑。我在前面说过，缺陷感同女子气质无关，但它以女子气质的文化内涵来掩盖其他源泉的自卑感，而这类自卑感，男女没有不同。但是，为什么女人的自信容易动摇，这还是有其文化原因的。

健康牢靠的自信心以广泛的人类品质为其基础，如主动、勇敢、独立、才干、性魅力、应变力等。只要持家仍是件涉及诸多责任的大事，只要生孩子的数目未受限制，妇女就会觉得自己是经济过程中的建设性因素；这样她们就具备了自尊的坚实基础。然而，这种基础已渐然消失。消失中妇女也失去了一个感到自己有价值的基础。

就自信心的性基础而言，清教徒式的影响，不管人们怎么评价它们，无疑是导致妇女地位下降的因素之一。因为它们认为性欲是有罪的下流的。在一个父权社会里，这种态度必然使妇女成为原罪的象征，许多这类典故可在早期基督教文献中见到。这正是一个不容忽视的文化原因，解释着妇女为什么甚至于今天还因性欲而视自己下流、败坏，自尊感也因而下降。

最后要谈的是自信心的情感基础，但如果人的自信取决于施爱或被爱，那么他所建立的基础既狭小又不太可靠，狭小是因为它排斥了许多人格价值，而不太可靠是因为它过多地依赖外部因素，比如多结识伙伴。另外，它还很容易导致情感上依赖他人的慈爱和欣赏，而若失去爱和欣赏，就会感到自己分文不值。

布朗库西《空中飞鸟》

就女人的所谓自卑感而言，弗洛伊德确实说过这么一段令人如释重负的话：“但你不能忘记，我们描写女人是基于这样一种基础，即她们的天性是由其性功能决定的。这个因素的影响固然深远，但我们必须记住，除此不论，女人还是女人。”我相信他确实这么想，但同时也希望他的这一观点在他的整个理论体系中占有更重要的地位。弗洛伊德最后关于

女性心理学的文章中有几句话表明，同其早期研究相比，他正另外考虑文化因素对女性心理的影响。“我们必须小心，不要低估了社会习俗的影响，它们也迫使女性处于被动状态，整个问题依然含糊不清。我们千万不能忽略女子气质同本能生活之间尤其密切的关系。社会和生理构造压抑着女性的主动性，这种压抑有助于发展强烈的受虐冲动，而这些冲动的作用，是在性爱上约束了必然内倾的破坏性倾向。”

但由于弗洛伊德关注的主要是生物学上的，他并没有——而且因其前提的基础，也不可能看到这些因素的全部意义。他不能看到，在何种程度上这些因素决定了愿望和态度，他也无法衡量文化环境同女性心理内在联系的复杂性。

我想人人会赞同弗洛伊德的观点，认为性别构造及功能间的不同影响了精神生活。但对这种影响的确切本质作出预测，似乎没有什么建设性意义。美国妇女有别于德国妇女，二者又有别于美国西南部的印第安妇女。纽约市的职业女性同爱达荷州农民的妻子又不一样。特定文化环境造就特定的品质与才能，于男人如此，于女人也如此。我们希望了解的，正是其造就方式。

（雷春林、潘峰　译）

人际关系导致的精神焦虑

沙利文



【阅读提示】沙利文(1892－1949),美国著名心理学家和精神病学家,新弗洛伊德主义的代表之一,是人际关系理论的创始人,他以人际关系的理念来解释人格发展,并以人际关系的理论从事心理治疗。本文选自其代表著作《作为人际理论的精神病学》,题目系编者所加。

【关键词】人际交往,社会结构,焦虑,情绪紊乱,不可思议的情绪。

一

在从事了多年的精神病学教学之后,我得出一个结论,即我还称不上是一名精神病学教学的好教师,或者说精神病学教学是极其困难的。正如我多年来已经见到的那样,讲授精神病学的困难在于,虽然了解精神病学中的某些东西是相当容易的——也就是说,了解某些情况,以便你可以谈论这些情况——但是,当两个人谈论他们所了解的情况时,要让他们承认他们所指是同一件事情,那就十分困难了。

这种困难是由下列事实造成的:精神病学处理的是生活问题,而人们之间有着大量不同的生活经验。没有一个人能以最高的艺术风格来生活;如果疲劳和其他不适与一个人的人际交往联系在一起的话,那么在这种意义上说,当他看到自己的生活有多么糟糕时,他会感到十分窘迫。因此,要使精神病学的题材像钟表的运作或物理的原理那样,达到人人都能遵循的客观性,并非一件易事。

人们通常在双重的基础上解释他们在精神病学领域听到的每件事情,然而,不幸的是,这两个基础均无帮助:一个基础是,人们根据业已

了解的或大致上了解的情况假设精神的意义；另一个基础是，在进行这种解释时，不考虑一个人生活的不舒适感和不适应感，也即不考虑一个人的焦虑(关于这个极其重要的术语，我将在后面解释)。

有些精神病学家在精神病原理能被十分容易地进行教授的领域里受过大量的训练；也就是说，在描述那些生活中遭遇巨大困难的人，以至于他们的情况对大家来说十分清楚的领域里受过大量的训练(这样的描述好像这些人犹如博物馆里的展品一样)。这就是精神疾病(mental disorders)的精神病学，人们通过描述精神病学的方式而习得的有关精神病的某些东西不是很有意义的。当然，它为精神病学家提供了谋生的依据；精神病学家之所以感到有价值，是因为他知道这些尚未了解的东西在继后的日子里将会倾向于像什么东西。如果病人确实向好的方向转化，那么人人都会十分高兴，也没有人会花时间去谴责精神病医生在预测病人治疗效果方面的失误。

但是，我正在谈论的精神病学试图解释这种严重的精神疾病，而且，一般说来，它对生活具有某种用处。如何传递这种特殊的精神病学理论，多年来一直令我困扰和迷惑，我最终作出这样的决定，即惟一的方法是采取发展的路线。换言之，如果我们仔细地考虑，当一个人到达成年期时他会变成什么模样，也许有助于我们了解生活中可能发生的事件和生活中的困难。这种教学具有极大的难度，但它却激励着一批颇具天赋的研究人员，包括我在华盛顿地区和纽约地区的几位杰出的同事，他们在我试图讲授的那种精神病学方面，对某种核心的的理论框架取得一致的意见。

在了解我试图说的东西之前，你们必须放弃这样的观念，即这是你们早就知道的某种东西，只不过由我给予了特别的构思和阐述而已。**我们实际上遇到了人类行为中最为困难的一个问题——不是以独特的个体的“我”(individual“me”)为基础(这种个体的“我”也许是一个人最有价值的财产)，而是以人的共同的人性(common humanity)为基础，来组织有关自己和他人的思想。**

简言之，我将通过检验一个接一个假设来推进我的工作，选择那些目前可得到的最好的理论构想，来解释有机体如何从出生时的动物状态变成一个人——与动物十分不同的某种东西。也就是说，一种有天赋的动物(这种具有天赋的动物始终存在着，但无法被界定，因为它处

于不断的转化之中)是如何从生命的早期起，在他人的影响下，而且为了与他人以某种社会组织的形式共同生活的目的而产生这种转化的。

不论存在着何种社会结构，出生在这种社会结构中的每个人都将以某些方式适应于该社会结构的生活。如果此人十分幸运，那么他将充分地适应该社会结构的生活；如果此人极其幸福，他几乎可以凭直觉知道(你们也许会说，这意味着无须经过清晰的构思)很多有关生活本身的事情，致使他能够适应一个十分不同的社会结构；而且，他能够相当迅速地(但不是立即地)学会如何成功地生活在这一新的社会结构之中。这种转化或迁移对那些被精神病医生视作病人的人来说，实际上是做不到的；他们无法像普通人那样适当地生活于要求他们生活的那种社会结构之中。

二

让我们来重复一下，没有一种单一的解释可以适应于传递某些策略，它们有助于改善一个人自身的生活和他人的生活。我认为，如果说存在着有效的策略的话，那么这种策略只能是仔细地追踪出生后可能发生的东西。当人们以这种方式探究精神病学时，事情并不简单——甚至很不简单。由于我们有6个、7个，甚至更多的渠道来与我们周围的事件进行接触，我们对这些渠道的功能的各种结合的经验也会相当复杂。由于人类生活并不仅仅涉及物理—化学(physico - chemical)世界中的事件，而且也涉及文化领域内的一系列问题，例如价值观、偏见、信仰等等，因此，这个领域的实际复杂性，从数学角度而言，具有压倒一切的势态。我期望提出的最佳方案是可依靠的参照框架(dependable frames of reference)，以此作为探索这一复杂领域的指南；我还期望提出的信念是(多年来我一直具有这种信念)，**人类的巨大能力，在遇到适当的机会时，就会产生意义。**

我想说的是(我并不担心言过其实)，在我看来，许多精神病学家并未拥有良好的理论框架来思考生活中的各种困难，包括它们的根源，它们的表现，或它们的某些改善。我的意思并不是说大多数精神病学家对人们毫无帮助。我所要强调的是，需要一种真正的科学方法来对付日益增长的无效的、歪曲的、不幸的、失败的、开始引起的精神病学家注

意的生活。**当我在谈到一种科学的方法时，我指的是远远脱离经验主义(empiricism)的某种东西——某种精确的东西。**就我所知，人们在成为人的过程中所从事的大多数方式，人类有机体具有如此非凡的适应能力，不仅稀奇古怪的社会规则和章程能为青年一代所接受(只要它们恰当地反复地灌输给青年一代)，而且它们也能够成为生活的自然方式和适当方式，甚至超越研究的范围。换言之，在学会言语之前，每个人(甚至那些低能的人)也都学会了与父亲或母亲进行交往的关系模式，或者与某个抚育他的人进行交往的关系模式。这些关系是后来发展的坚实根基，后来的生活是以此为基础建立起来的。

就我对特定社会中生活基础所作的描述，我认为，这些基础有时是倾斜的，致使个人的继后发展明显地脱离常规的发展，也就是说，从纯粹的统计意义上讲，脱离了大多数人的生活方式。对此，我们把它认作心理神经症(psychoneuroses)或精神疾病的结果。为使这些关于心理神经症和精神疾病的思考方式得以成立，为了发展有用的技术以便更好地治疗这些"失常"(warped)的人，你们的思想必须透过表面的现象看到事物的本质。困难的是，在这种"揭示本质"的活动中，你们会发现大多数人的生活与你们的生活几乎没有什么特别的不同。你们的生活和他们的生活之间的这种同一性混淆了下列事实：尽管这种生活表面看来相似，但对你们和他们来说，其含义根本不同。因此，你们不该忽视他们生活中在你们看来似乎相当自然和正常的那些方面。

我们大家常为我们还能记得的事实所苦恼，可以肯定地说，我们曾将这些事实视作理智的体现。也就是说，我们首先通过抚育我们的人，然后通过其他人(他们通过我们的依赖而使我们得以生存)来理解展现在我们面前的东西。在人们尚能记忆之前，除了十分异常的环境外，每个人身上都有一种处理不悦体验的能力。这种体验为所有文化所利用，有的文化少量利用，有的文化则大量利用。在对人性动物(human animal)进行训练，使之变成一个人的过程中，或多或少遵循着特定的文化规定。我所谓的不悦体验称之为"焦虑"(anxiety)。

三

在讨论焦虑的概念时，我不想为你们提供最后的结论。10 年之

内，可以证明这个概念是相当不合适的，而且有更好的概念将取代它。但是，这个焦虑的概念对于你们了解我将向你们呈现的东西，倒是绝对基本的。由于我不知道如何更好地依靠言词来传递我试图要讲的东西的重要性，因此我想强调的是：只要你们掌握了我正在设法向你们呈现的焦虑的概念，那么我相信你们将能成功地追随这个精神病学体系的其余部分。如果我不向你们传达焦虑的含义，如果你们认为我所指的焦虑就是你们现在理解的焦虑，那么我就无法传递我的思想了。

由于整个生物学领域的大量现象比较容易理解（如果你从它们的开端追踪到它们的最复杂的表现为止），因此**我想要描述的是，焦虑是如何从婴儿期开始**的。我不知道生活中最早的焦虑是如何出现的。这是你可以通过母亲和儿童的合作来开展探索的领域。我对下列情况毫不怀疑，由于人与人之间的情况有所不同，因此，与焦虑有关的精确数据也在不同婴儿身上有不同的表现。人类幼儿在生命的头几个月中，当养育者产生“情绪紊乱”（emotional disturbance）时，会表现出紊乱的行为，这是很说明问题的。我认为其他动物幼体也有此类情况，不过在人类幼儿身上，这种表现十分显著。我之所以相当宽泛地使用“情绪紊乱”这个术语，指的就是你们认为它所意指的东西。当紊乱发生时，婴儿无论如何都将受到干预或阻碍。也就是说，他将停止不前，或者他不会像焦虑出现之前那样的取得有效的进步。

这样，**焦虑就在这个有意义的个体中由某种类型的情绪紊乱引发出来，这个有意义的个体便是婴儿与之一起活动的人。**一个典型例子是喂奶的紊乱。**婴儿的一切行为与有意义的他人的情绪紊乱有着直接的关系，易受他们情绪紊乱的影响。**我无法告诉你们婴儿对焦虑的感受如何，但是我可以进行推测（对此推测，我认为是具有很高的可信度的）——就婴儿的模糊的心理状态而言，在焦虑和恐惧之间不存在差别。你们中有些人可能会说：“婴儿有恐惧吗？”当然，它的含义在于：“你指的恐惧是什么意思？”我想指出的是，如果婴儿听到突如其来的巨大噪声，他会感到心烦意乱；那些与外部世界联系的区域（zones），一俟受到扰乱，由此产生的经验也会造成同样的心烦意乱。无论是谁，只要他注视一下婴儿的心烦意乱，差不多总会同意这不是一件乐事。婴儿并不喜欢它。毫无疑问，这种情况发展成为我们称之为恐惧的表现，而且在其他人看来也同样称之为恐惧的东西。因此，我有理由假设，婴儿

在两种情况下可能出现恐惧状态：一种情况，他与周围现实进行接触的区域出现扰乱，从而引起恐惧；另一种情况是，养育者本身的某种情绪紊乱引起婴儿的恐惧。后一情况产生了重要的焦虑结构，只有通过对焦虑概念的参照才能理解这些表现。

与此联系的是，我敢说，在婴儿身上，这种作为主要焦虑或主要恐惧的经验，在后来的生活环境中会重新出现——肯定在有些人身上会发生。这些环境在我们所谓精神分裂症（schizophrenic）的生活障碍的早期阶段是十分常见的。有许多人，在生活的扰乱时期，会经常以所谓的梦境形式表现这些经验，也许在青少年时期更加突出。在这些环境中，任何一种足以唤起主要焦虑的暗示或线索，都可能引起不可思议的情绪（uncanny emotion）。

所谓不可思议的情绪（这个术语带有一点开玩笑的性质，因为它没有存在的根据），我指的是一组尚不明确的感觉，其中最普遍的体验是"敬畏"（awe）。也许，你们中间有些人在初次听到一架巨大的管风琴弹奏时就曾产生过这种体验。有些人在初次看见美国科罗拉多州大峡谷时，也会体验到这种敬畏之情。人人有过某种敬畏的体验。我无法列举人们体验敬畏感觉的各种不同的情况。除了敬畏外，还有一些不可思议的情绪较少为人知晓。我可以把它们称之为畏惧（dread）、恐怖（horror）和厌恶（loathing）等等。如果你回忆一下你的早年生活，当你真正体验到这些不可思议的情绪中的一种时（正如我经常说的那样，在这些情绪中，敬畏是最普遍的情绪），你将会意识到世界好像以某种方式发生了变化。如果你试图去分析这种体验，你可能会说你的皮肤起了鸡皮疙瘩，或者其他一些反应；无论如何，你知道这种体验十分奇异。我认为，你们中间任何一个人，只要回想起某个激发敬畏之情的事件，就会发现它是极其不愉快的。当然，你们中间许多人恐怕还没有将敬畏之情体验到那种程度。敬畏是不可思议情绪中最为温和的一种情绪。但是，如果这种情绪过浓，你就会远离你正在关切的事物。这种情况最接近于当婴儿产生严重焦虑时我猜测他们会产生的体验。

四

在试图描述整个精神病学体系时，我想从一开始就强调焦虑的力

量。我认为，下列说法是可信的：**每个人在其一生中，不得不花费许多时间和大量精力用于人际交往的过程，以避免比他业已拥有的焦虑更多的焦虑，而且，若有可能，消除这些焦虑。**根据焦虑的理论，人们的许多所作所为，实际上可能看作是减弱或避免生活焦虑的各种技术。

精神病学家年复一年地为治愈病人身上出现的各种生活曲解而奋斗。在这些曲解中，有些被证明是极具抗拒性的。我的意思是说，当我感到许多病人不听我的劝导时，这样的治疗无异于白费心机。为什么会出现这种情况呢？原因在于，目前的标志十分强烈地指向一个方面，即我们正在着手解决的是一种错误的行为。声称一种疾病被治愈，没有什么特别的不对。相反，它说明了人类的灵活与聪明。

但是，毛病究竟出在何处呢？是不是对焦虑的敏感性和焦虑的损害性引发了这种所谓的症状呢？当你开始寻找焦虑或焦虑造成的损害时，也就是从焦虑理论出发解释症状的发生时，情况就变得相当不同了。根据这种理论，可以获得的东西将超出我们的想象，更不用说已经获得的东西了。

这里，我要说的是，我不想以我自己的体验来发言。在其他人看来是精神病学中难以捉摸的一些事情，对我来说也是难以捉摸的，受骗上当简直是不可避免的。当人们寻求人际关系中焦虑时，一种切合实际的心理治疗似乎是人们所需要的。如果没有我的许多同事在多年工作中进行各种测试和检验的话，我是不会如此肯定地作这番陈述的。虽然治疗的结果留下深刻的印象，但是，这决不意味着，精神病学正在变得容易起来，以致我们可以把它作为一种娱乐活动来对待。我若能使精神病学成为一桩轻而易学的工作，那么我也许是一个神话式的人物了。但是，我认为，对一名治疗人员来说，只要把握焦虑的概念——了解它在哪里迎合个体生活的发展——就可以省去大量无效的劳动。而且，如果一个人选择其他的方式来动用精神病学的话，还可防止许多可能出现的愚行。

（伟林、张荣皋　译）

思想自传

——我所理解的马克思和弗洛伊德

弗洛姆



【阅读提示】本文选自弗洛姆的自传性著作《在幻想锁链的彼岸》，题目系编者所加。

【关键词】精神发展，怀疑，孤独感，人道主义。

一

如果一个人要问自己，他是怎样对那些注定要在他一生中占有重要地位的思想领域发生兴趣的话，那么，他就会发现，要简单地回答这样一个问题并非是件容易的事情。或许，他天生对某些问题就有一种爱好；或许，他是受了某些老师的影响，受了当时各种思想或个人经历的影响，才走上了他以后所感兴趣的道路的——然而，又有谁知道，在这些因素中究竟是哪些因素决定了他的人生道路呢？说实在的，如果有人想要确切地知道在所有这些因素中那些较重要的因素的话，那么，没有一部详细的史料性自传恐怕是不可能找到问题答案的。

但是，我并不打算把此书写成一部史料性的自传，而是想写成**一本有关精神发展的自传**。因此，在这本书中，我要选择自己青年时代的一些经历来说明这样一个事实：即正是这些经历才使我以后对弗洛伊德和马克思的学说以及对这两种学说之间的关系发生了兴趣。

如果我想知道我是怎样对有关人们之所以要这样行动的问题发生极大兴趣的话，那么，下述情况也许就能充分说明这一点。我是一个独生子，我的父亲性情急躁、喜怒无常，我的母亲则情绪低落、郁郁寡欢，这些便足以使我对奇特而又神秘的人类行为的原因发生兴趣。至今我仍然清楚地记得在我大约十二岁的时候所发生的一件事情——这件事使我的思想远远超出了我先前所思考的范围；十年以后，它才使我对弗洛伊德发生了兴趣。

这件事情的经过原是这样的：我认识一位年轻的女子，她是我们家的朋友。她的芳龄大约二十五岁，既漂亮，又富有魅力；除此之外，她还是一个画家。是我认识的第一个画家。我还记得听人说起过，她订婚不久就解除了婚约；我记得，她几乎总是陪伴着她那位丧偶的父亲。在我的记忆中，她的父亲是一个索然寡味、其貌不扬的老人。当时我的确就是这样认为的（由于妒忌，我的判断也许带有某些偏见）。然而，有一天，我听到了一个令人震惊的消息：她的父亲去逝了，不久她也自杀了，并且留下了遗嘱，遗嘱上说她希望同她的父亲合葬在一起。

我从未听说过恋母情结，也未曾听说过女儿和父亲之间的乱伦的固恋。但是，这件事却深深地触动了我。我非常喜欢这位妙龄女郎；我讨厌那位其貌不扬的父亲。在这以前，我也根本不知道人还会自杀。于是，一种想法便在心中油然而生："这一切又是何以可能的呢？"一位年轻漂亮的姑娘怎么可能如此爱恋着她的父亲，以致她宁愿和她的父亲合葬在一起，也不愿意活着享受人生和绘画的乐趣呢？

当然，我没有找到任何答案。我被"何以可能"这个问题难住了。可是，当我渐渐地熟悉了弗洛伊德学说的时候，我就觉得我似乎在弗洛伊德的学说中找到了有关在我开始成熟为青年的这段令人困惑而又害怕的经历中的答案。

二

我对马克思学说的兴趣却是由另一番完全不同的经历所引起的。我生长在一个笃信犹太教的家庭，旧约的故事扣响了我的心弦，它比我所接触到的任何事物都更使我激动。然而，并不是所有这些故事都能打动我的；我讨厌，或者说，我不太喜欢希伯来人征服迦南人的历史；我

认为，未底改或以斯帖的故事没有任何价值；同样，我也并不欣赏所罗门的雅歌。但是，亚当和夏娃不服从上帝的故事，阿伯拉罕恳求上帝解救罪恶之地的居民们的故事，约拿出使尼尼微的故事，以及圣经中的其他许多故事，都给我留下了深刻的印象。诚然，最感动我的还是那些预言家如以赛亚、阿摩司、何西阿的著作，但是，我并不为他们的告诫或预示灾难的来临所感动；他们关于"世界末日"的预言是使我难以忘怀的：到那个时候，各族人民"将把剑铸成犁头，把矛铸成枝钩刀，而不再大动干戈，相互残杀，更不会再发动任何战争"；到那个时候，四海之内皆兄弟，"大地到处都充满了上帝的智慧，就像大海装满了圣水一样"。各民族之间普遍友好地和平共处的图景，深深地打动了我这个十二、三岁少年的心。也许这样一个生活环境便成了我之所以对和平国际主义思想发生兴趣的直接原因：我是一个犹太人的儿子，在基督教的环境中长大，并耳闻目睹了一些规模不大的反种族主义的事件，更重要的是，我发现了双方都有一种陌生的、宗派小集团的感情。我讨厌宗派小集团。或许这都是因为我是一个性情孤僻、娇生惯养的孩子，竭力想要克服这种孤独感。因此，在这个世界上还会有什么东西比这种有关普遍和平及兄弟般情谊的预言更能使我兴奋和激动呢？

此外，如果第一次世界大战不发生的话，也许所有这些亲身经历都不会如此深刻地、持久地影响我。**正是第一次世界大战，而不是别的任何事情决定了我成长的道路。**一九一四年夏天，第一次世界大战爆发的时候，我只有十四岁。最初感受到的只是战争的骚动、胜利的喜悦和我所认识的一些士兵的不幸阵亡。我对这次战争的问题漠不关心，也不为战争的残酷无情所震动。但不久这一切全变了。是我的老师们的一些经历使我发生了这种变化。战争前两年，我的一位拉丁文老师在课堂说过，他最喜爱的格言是："如果你希望和平，你就应该准备战争"。因此，当战争爆发的时候，这位老师显得格外高兴。我想，他并不是真心实意地主张和平的，一个似乎一向如此真诚地关心维持和平的人怎么可能在现在一遇到战争就如此欣喜若狂呢？从那以后，我很难相信备战能维持和平这一原则，尽管鼓吹这一原则的人比我的拉丁文老师更善良、更真诚。

在那些日子里，使我感到同样震惊的是，整个德国都在疯狂地仇恨英国。突然间英国人成了廉价的雇佣兵，他们既残酷，又无耻，企图杀

害我们无辜的、忠实可靠的德国英雄。就在那举国上下歇斯底里大发作的过程中，有一件事至今仍使我记忆犹新。一次上英语课的时候，老师布置给我们的暑期作业是背熟英国国歌。这一作业是在暑假以前布置的，当时还处在和平时期。开学后，我们这些男同学对那位老师说，我们拒绝学习现在成了我们头号敌人的国歌。这一拒绝部分原因是由于我们调皮捣蛋的缘故，部分原因也是因为受到了"仇恨英国"这一论调的影响。那位老师站在教室前面，冷笑一声，并用平静的口吻回答了我们提出的抗议："别自欺欺人了；英国永远不会打败仗的！"这是在疯狂的仇恨中，一个理智健全的、现实的人所发出的声音——这是一位令人尊敬和钦佩的老师的声音。这一切对于我来说依然历历在目。老师所说的那句话以及他那种心平气和、合情合理的说话方式启发了我，同时也粉碎了仇恨和民族自豪感的疯狂模式；它使我感到惊异，使我陷入了沉思："这一切又是何以可能的呢？"

随着年龄的增长，我的疑团也越来越多。我的一些叔伯、表兄、老同学在战争中阵亡了；将军们关于胜利的预言结果被证明是错误的——不久，我便懂得了，所谓"战略撤退"和"胜利防御"都只不过是模棱两可的欺人之谈罢了。此外，德国新闻界一开始就把这次战争说成是邻国强加给德国人民的，因为这些邻国妒忌德国，并想压制德国，以便达到消灭一个成功的竞争者的目的。同时，这次战争也被说成是一场为争取自由的斗争；德国不是也反对过俄国的沙皇——一位奴役和压迫的化身吗？

当时，这一切似乎都是令人信服的，因为没有人持任何反对意见。但是，我却开始怀疑起自己曾经相信过的这些说法了。首先是由于这样一个事实：越来越多的社会主义代表们在德意志帝国国会投票反对战争预算，批评德国政府的官方立场。人们秘密传阅着一本名为《我控诉》的小册子，这本小册子论述了战争罪行的问题——我依旧记得，这本小册子主要是从西方同盟国的立场出发探讨这个问题的。该小册子指出，帝国政府决不是这次战争的无辜的牺牲品。它同奥匈政府一样，对这次战争负主要的责任。

战争在继续着。战线从瑞士边境向北延伸到了波罗的海。在同士兵们的交谈中，人们就会了解到他们的生活：他们不时地被困在战壕里和防空洞里，不时又要冒着敌人猛烈进攻的炮火，一次又一次地试图突

围,但一次又一次地遭到失败。年复一年,各国健壮的士兵,就像笼中的动物那样生活着;他们用步枪、手榴弹、机枪和刺刀互相残杀;就在这场大屠杀继续进行的时候,有人却在假惺惺地保证用最快的速度赢得战争的胜利,声明自己是清白无辜的,并装腔作势地反对穷凶极恶的敌人,主张和平,宣布和平的条件。

这一状况持续得越久,我的变化也就越大——很快地我便由一个孩子成长为一个男子汉了。我愈加迫切地寻求这个问题的答案:“这一切又是何以可能的呢?”千百万人怎么可能继续在战壕里,或被人杀害、或去杀害其他国家的无辜的人民,从而造成父母、妻子、朋友们的极大痛苦呢? **他们究竟是为什么而战?** 当每一个人都说,他不希望战争的时候,战争又是何以可能发生的呢? 如果双方都宣称,他们不需要征服别国,只希望维护自己国家的财产和领土的完整,那么,战争又怎么可能继续进行下去呢? 正如下列事实所揭示的那样,如果双方都想征服别人,为自己的政治军事领导人赢得荣誉的话,那么,成千上万的人又怎么可能仅仅为了双方的某些领土,为了某些领导人的虚荣心而献出自己的生命呢? 战争究竟是一场无情的意外事故的一种结果,或是某些社会和政治发展的一种结果呢? 社会和政治的发展有着自己的规律可循,这些规律是可以认识的——甚至还是可以预测的——假如人们把握了这些规律的本质的话。

一九一八年,当战争结束的时候,我正是一个陷入重重困惑之中的青年人,这一切都使我感到不可思议:我不明白战争是怎样发生的,我希望理解大众行为中那些非理性的因素,我热烈地渴望和平和国际间的友好往来。此外,我也越来越深深地怀疑一切官方的意识形态和声明,坚信“我们必须怀疑一切”这个论断的正确性。

三

我已阐明了青年时代哪些经历为自己热衷于弗洛伊德和马克思的学说创造了条件,这些有关个人和社会现象的问题使我深感棘手。我急切地要求获得这些问题的答案。**正是在弗洛伊德和马克思的体系中,我找到了答案。**然而,这两个体系间的不同之处也引起了我的极大注意,我很想解决这些矛盾。随着年龄的增长,我获得的知识越多,我

就愈加怀疑这两个体系中的某些论断。我的主要的兴趣也就变得更明确了。**我要认识支配个人生活的规律和社会的规律，也就是人在其社会生存中的规律。**我也试图找出弗洛伊德学说中那些仍然闪烁着真理光辉的思想和那些需要修正的诊断。对于马克思的理论，我也是这么做的。在理解和批评这两位思想家后，我最终达到了一种综合。要做到这一点，当然不能只依靠理论思维。这倒并不是因为我轻视纯理论的思考(这得取决于思维者本人)，而是因为我坚信，将经验观察与理论结合起来具有更大的价值(现代社会科学的最大弊病是只顾经验观察，不注意理论思维)。因此，我总是以观察到的事实作为我理论思维的基础，只要观察到的事实能提供正确依据的话，我便力求修正自己的理论。

我的心理学理论就是这样形成的。我曾经获得一个很好的观察场所。三十多年来，我一直是一位开业的精神病医生，仔细地研究我用精神分析法治疗的病人的行为、自由联想和梦。无论是在这本书中，还是在我的其他著作中，没有一个关于人的精神方面的结论不是建立在这一精神分析工作对人的行为所作的批判性的观察基础上的。我对社会行为的研究也是如此。当然我没能像在精神分析的实践中那样成为一个积极的社会活动的参加者。自十一、二岁以来，我一直热衷于政治(小时候，我曾同父亲商店里的一位社会主义者谈论过政治)。但是，我知道，我并不具备适合于从事政治活动的气质。因此，我始终没有参加过任何政治活动。时至今日，我才加入了美国社会主义党，并积极参与和平运动。其原因并不在于我改变了对自己能力的看法，而是因为我已经认识到，我的责任不是被动地置身于这样一个似乎正在走向自我选择的灾难世界。另外，我急于要补充的是，还有比责任更重要的原因。我们的世界变得越不健全和非人性化，每个人就越感到需要团结起来，需要和共同肩负着人类使命的男女战斗在一起。我当然也感觉到了这种需要，而且很感激那些鞭策和鼓励我的伙伴们，我为能和他们在一起共事感到万分的荣幸。虽然我没能积极地参加政治活动，但我的社会学思想并不全都



布朗库西《吻》

是建立在书本基础上的。的确，如果没有马克思，或者就一个更小的范围而言，如果没有社会学领域内其他开拓者的话，我的思想也就失去了至关重要的动力。除此之外，我所生活于其中的那个时代正是一个永不过时的社会实验室。第一次世界大战，德国和俄国革命、法西斯主义在意大利的胜利、纳粹主义在德国的逐步胜利、被引向歧途的俄国革命的失败、西班牙内战、和第二次世界大战，以及军备竞赛——所有这一切都为我提供了一个经验观察的场所，使我形成了一些假说，并对这些假说进行了证实或否证。由于我一方面热衷于了解政治事件，另一方面又总是意识到，自己并不具备积极参与这些事件的气质，才使我获得了一定程度上的客观性，尽管一些政治科学家们认为缺乏热情并不是客观性的一个必要条件。

综上所述，我已经让读者了解到了我个人的一些经历和想法，正是这些经历和想法使我在二十岁一接触到弗洛伊德和马克思的学说时，便迫不及待地研究起来。在以下各章中，我不打算再论及我个人的成长过程，而是想谈谈弗洛伊德和马克思的思想及其理论概念，谈谈这两种学说之间的矛盾以及我自己为认识和解决这些矛盾而提出的有关综合的想法。

但是，在我论述马克思和弗洛伊德的体系之前，还有一点需要说明的是：马克思、弗洛伊德和爱因斯坦都是现时代的设计师。他们三个人对现实的基本秩序充满了信心，并一致认为，在自然界的产物——人是自然的一部分——中不仅是发现秘密，而且探索自然界的模式与设计也是我们的基本态度。因此，他们各人以自己独特的方式进行了研究，他们的著作不仅具有科学性，而且具有最高的艺术性，最高地体现了人类渴求理解、渴求知识的需要。在这本书中，我要论述的仅仅是马克思和弗洛伊德。只要一提起他们俩人的名字，我就很容易会产生这样一个想法，即认为他们是旗鼓相当和具有同样历史意义的两个人。然而，事实并非如此——这是我一开始就想阐明的。马克思是一位具有世界历史意义的人物，就这点而言，弗洛伊德是不能与马克思相提并论的。关于这个事实，我们无需再作任何解释。然而，令人深感遗憾的是，在几乎占世界三分之一的土地上传播是一种被歪曲和被贬低了的“马克思主义”。尽管如此，这一事实也不能低估马克思的独特历史意义。此外，在我看来，马克思所思考的深度和广度都远远超过了弗洛伊德。马克思将启蒙

运动时期的人道主义和德国唯心主义的精神遗产同经济的、社会的实际状况联系起来，从而为一门有关人和社会的新型科学奠定了基础。这门科学既是经验科学，同时又具有西方人道主义传统的精神。尽管这一人道主义的精神遭到了许多挂着马克思招牌的理论体系的否定和歪曲，但是，我相信，西方人道主义的复兴一定会恢复马克思在人类思想史中的突出地位。这一点也正是我在此书中所要揭示的。然而，在阐明这一点的同时，如果因为弗洛伊德未能达到马克思的高度而忽视了弗洛伊德的重要地位的话，那也是一种十分幼稚的想法。弗洛伊德是一门真正的科学心理学的创始人，他所发现的无意识过程以及性格特征的动力学本质，都是对人的科学的独特贡献，因为它业已改变了未来关于人的图景。

四

怀疑、真理的力量和人道主义是马克思和弗洛伊德著作中的指导原则和动力……弗洛伊德和马克思都有其先行者，但他俩都是第一次以一种科学认识的精神研究这一课题的。他们各自对社会和个人进行了研究，正如生理学对活细胞、理论物理学对原子进行研究一样。马克思认为，社会是一个错综复杂的结构，这个结构具有各种不同的、矛盾着的，然而却又是可以被认识的力量。对这些力量的认识能使人们了解过去，并且在某种程度上也能预测未来——这种预测并不是指将来必然会发生的事件，而是指人们在有限的选择范围内所必须作出的选择。

弗洛伊德则发现，人作为一个精神实体，是许多力的一种结构，其中有好些力还是矛盾着的，且充满着能量。科学的任务就是要认识这些力量的体质、强度和方向，以便了解过去，预先对未来作出选择。只有当这些力的给定结构发生变化的时候，人才有可能发生变化。此外，真正的变化是指给定结构中的能量的变化，这一变化不仅需要对这些力以及这些力的运动所遵循的规律有一个深刻的认识，而且也需要作巨大的努力和具有坚强的意志。

总之，**人道主义和人性的思想乃是马克思和弗洛伊德的思想赖以产生的共同土壤。**这一思想可以追溯到犹太基督教和希望——罗马的传统。随着文艺复兴运动的兴起，这一传统又以崭新的一页载入了欧

洲史册，在十八和十九世纪得到发扬光大。文艺复兴时期人道主义的理想即是对完整的、全面的人的阐明：这种完整的、全面的人，被看成是大自然发展中的最高精华。弗洛伊德反对社会的习惯势力，捍卫人的自然欲望和权力，他那有关理性控制这些欲望，并使这些欲望升华的理想，都是人道主义思想传统的一部分。而马克思则反对这样一种社会秩序，在这一社会秩序中，人由于隶属于经济而遭到摧残，马克思关于全面阐明完整的、尚未异化的人理想也正是这一传统的人道主义思想的一部分。由于弗洛伊德的机械唯物主义哲学把人的本质需要主要说成是性欲的需要，因而，弗洛伊德的视野就受到限制。马克思的眼界则要开阔得多，那是因为马克思目睹了不完美的阶级社会的后果，从而认识到，一旦这个社会成为一个完全是人的社会，人才有可能得到发展并成为一个完善的人。弗洛伊德是一个自由主义者；马克思则是一位激进的革命家。虽然他们有所不同，但对于解放人类，他们都有着共同的、毫不动摇的决心；对于作为解放工具的真理，他们都有着共同的、坚定的信仰，并且，他们还共同坚信，这一解放的条件就存在于人类砸碎幻想锁链的能力之中。①

（张燕　译）

① 这是弗洛姆的一个著名观点："人靠幻想活着，因为这些幻想使人得以忍受现实生活的痛苦。"所以，人只有通过砸碎这些'幻想锁链'，从梦幻状态中清醒过来，才能获得真正的解放。——编者

精神健康与社会

弗洛姆



【阅读提示】本文选自弗洛姆的代表作之一《健全的社会》。他指出“一个人是否精神健全,从根本讲,并不是个人的私事,而是取决于他所处社会的结构。”正是因为存在社会压抑,才造成了许多神经症发生的根源。这一观点导致了后来新弗洛伊德主义的精神分析学派诞生。

【关键词】自我身份感,文化的进化,本能挫折,社会压抑。

一

精神健康的概念取决于我们的人性概念。人的需要与感情都来源于人的存在的特殊情况。人与动物共有的需要——饮食、睡觉、性满足——非常重要,因为这些需要根源于身体内部化学组成和反应过程,如果得不到满足,就会愈来愈强烈(当然,食物和睡眠需要比之性需要来说,更是如此,因为未满足的性需要,至少从生理角度讲,并不具有那么强大的力量)。不过,即使全部满足了这些需要,也不足以使人精神健全、健康。精神健全、健康的条件在于人的那些需要和感情是否得到了满足,这些条件产生于人类处境的状况:人的需要与他人相关,需要超越,需有一个根,需要身分感,需要倾向及献身方式。人的七情六欲、他对权力的渴求、他的虚荣心、对真理的追求、恋爱及友爱激情、他的破坏性和创造性,以及每一种促使他行动的强烈愿望,都来源于人类的特殊情况,而不是植根于弗洛伊德所制定的里比多发展的各个阶段。

从心理学的角度讲,人解决生理需要的方法十分简单;而要解决纯粹社会的和经济的需要则非常困难。人的需要是一个极其复杂的问

题，解决这个问题取决于很多因素，最终（不是至少）得看其社会是怎样组织起来的，以及这样组织起来的社会如何决定着人与人之间的关系。

来源于人类存在的特殊性的基本心理需要，必须以某种方式得到满足；否则，人就会精神失常。这种情形正如人的生理需要必须满足，否则，他就会死去一样。不过，满足人的心理需要的途径却多种多样，各种方法的差异与精神健康的各种程度之间的差别相当。如果某种基本需要得不到满足，人就会精神错乱；如果满足了，但令人不满意（这是指从人类存在的本性角度考虑），结果便是神经症（无论是明显的神经症或是以社会决定的缺陷形式出现的神经症）。**人必须同他人发生关系。但是如果这种关系是以共生或异他的方式形成的，他便会丧失独立性和完整性；他会虚弱，感到痛苦，变得敌视他人，或者情感淡漠。只有当他以友爱的方式，把自己与他人联系起来时，他才能感到在保持自身完整的同时，与他人结合在一起。**只有在生产劳动中，他才同自然发生关系，与自然结合成一体，又不被自然所淹没。人只要仍然同自然、母亲、部族保持着乱伦式的扎根关系，就无法发展自己的个性及理性，就仍然是为自然所俘获的无法自助的猎物，并且，他也决不会感到同自然结合成了一体。只有当他发展了理性和爱的能力，只有当他能按照人道的方式来体验自然界和社会之时，他才会感到自在、安全，才能成为自己生命的主人。用不着说便很清楚，在两种可能的超越形式中，**破坏性会导致痛苦，创造性能带来幸福。**我们也很容易便能看到，只有那种建立在体验自己力量的基础上的身分感才有力量，而一切以集团为基础的身分经验都会使人不能自立，从而使人虚弱。**归根到底，只有当人达到理解现实的境地，他才能使这个世界成为人的世界。如果他生活在幻想之中，他就绝不能改变产生幻想的条件。**

总之，我们可以说，精神健康的概念正是来自人类生存的状况，这种说法不仅适合于各个历史发展时期，也适用于各种不同的文化。**精神健康的特点是：有爱与创造的能力；能够脱离同部族及土地的乱伦关系；有自我身分感，这种身分感来自自身的经验，即自己是力量的主体和主动者的经验；能理解自身之内及之外的现实，即能够发展客观性及理性。**

关于精神健康的这种概念，从本质上讲，与人类最伟大的精神导师所规范的标准不谋而合。这种巧合在某些现代心理学家看来，似乎就

能证明这样一个观点：**我们的心理学的前提，不是“科学”，而是哲学或宗教的“理想”**。显然，他们很难得出这样的结论：各种文化产生的伟大学说都是以对人性的理性洞察力、以人的全面发展的状况为基础的。这个结论看来也与这样的事实相一致：尽管地域千差万别，历史存在不同的时期，“已觉醒的人们”却能在各不相干、互不影响的条件下，给人以同样的教诲。埃赫那吞[①]、摩西、孔子、老子、佛陀、以赛亚、苏格拉底、耶稣等，都为人类生活定出了同样的规范，这些规范大同小异。

对于许多精神病学家和心理学家来说，要接受人本主义精神分析学说的思想，就得克服一个特别的困难。他们仍然根据 19 世纪唯物主义的哲学前提来思维，这项前提认为，所有的心理现象都必须以相应的生理、肉体过程为基础，并是这些过程的结果。弗洛伊德的基本哲学倾向也是在这种唯物主义的影响下形成的，因而他认为，他在“里比多”中发现了人类感情的生理基质；而我们所提出的人的相关需要以及超越需要等理论，则没有相应的生理基础。本理论的基础不是肉体的东西，而是与世界、自然、人相互作用之中的人的整体品质，是来自人类生存状况的生活实践活动。我们的哲学前提，不是 19 世纪的唯物论，而是将人的行为，以及人与人、人与自然相互作用作为研究人的基本经验资料。

二

如果我们考虑到有关人类进化的概念的问题，那么，我们关于精神健康的概念便引起了一个理论难题。我们有理由认为，人类在几千年前形成了真正“原始”的文化，开始了人类历史；此时，人的理性发展还没有超过最初级的阶段，他的倾向参照系同现实、真理还没有多少联系。当原始人只是缺乏精神健康的品质之时（这些只要通过进一步进化，便可获得），难道我们可以说他精神不健全吗？确实，有一种答案可以轻易解答这个问题。这个答案便存在于人类进化与个人进化的明显类似的情况之中。假使一个成年人的态度和倾向如同一个一个月大的孩子，我们肯定会把他划分为重病人或者患有精神分裂症的那一类人；

① 埃赫那吞（公元前 1375－1458），埃及法老，宗教改革家。

而一个月大的婴儿有同样的态度，则是很正常、健康的，因为这种态度与他的心理发展的阶段相一致。因此，我们可以像弗洛伊德一样把成人的精神病描述为一种固结于或退回到本来属于进化过程的早期状态的一种倾向；就人本该达到的进化状态而言，这种倾向已经不适用了。同样，我们也可以说，人类，如同婴儿一样，以一种原始倾向开始了自己进化的历史，一切与人类进化的完全状态相一致的人类倾向形式，都是健康的；而"固结"及"倒退"，这些代表着人类已经经历过的早期进化状态的倾向，都是"病态的"。这种解答引人注目之点在于，它并不是只考虑到了一个事实。一个月大的婴儿还不具备成熟态度的生理条件，他绝不可能像成年人那样思维、感觉或行动。与此相反，千万年来，人具备了成熟的一切生理条件；在这漫长的时间中，他的大脑，身体各部的协调官能、体力都没有什么变化。**他的进化完全在他向下一代传送知识的能力，以及由此而来的积累知识的能力。人类进化是文化发展的结果，而不是机体变化的结果。**如果我们把最原始的文化中的婴儿放到一个高度发达的文化之中，他也会像这个文化中的其他孩子一样发展、成长，因为决定他的发展的惟一因素是文化因素。换句话说，一个月大的婴儿（无论在什么文化条件下）都不可能像成年人那样精神上成熟；从原始发展阶段起的任何人，要是条件具备的话，都会进化到顶峰，成为一个完人。因此，那种认为原始的、乱伦的以及不通情达理的人是处在一个正常的进化阶段的说法，同认为婴儿同样也处在一个正常的进化阶段的看法不是一回事。不过，从另一方面讲，**文化的进化也是人类进化的一个必要条件。**可见，我们似乎找不到一个完全满意的对问题的解答。从一个立场出发，我们可以谈论缺乏精神健康；从另一点来看，我们也可谈及发展进化的早期阶段。不过，这种困难只有在我们对付问题的最一般形式之时，才显得特别大；而当我们一接触到我们时代的具体问题时，问题就不那么复杂了。我们现在已经达到了个性化的境地，在这种情况下，只有充分发展了的成熟个人，才能最有成效地利用自由；如果一个人还没有发展自己的理性，以及爱的能力，他便无力承担自由和个性的负担，就会试图逃避自



莱热《城市》

由。退回到扎根于国家、种族的虚幻关系的行为都是心理疾病的表征，因为这种退缩并不与人已经达到的进化状态相一致，还因为，**退缩的原因正是病理现象。**

无论我们谈论“精神健康”，还是讨论人类的“成熟发展”，我们都应看到，精神健康以及成熟的概念是一个客观的东西，只有经过考察“人类状况”以及由此而来的人的必需和需要之后，我们才能获得。因此，我们不能以个人是否“适应”社会为前提来给精神健康下一定义；恰恰相反，我们必须先看社会是否适应人的需要，社会的功能是促进还是障碍精神健康的发展，然后再根据这一情况来下定义。**一个人是否精神健全，从根本讲，并不是个人的私事，而是取决于他所处社会的结构。**健全的社会能拓展人具有的爱人的能力，能促使他创造性地工作，发展他的理性与客观性，以及使其具有基于自己的生产力的经验的自我身分感。不健全的社会则造成人们相互憎恨与不信任，将人变成供他人利用与剥削的工具，剥夺了他的自我身分感，而使他成了顺从、屈从于他人的人，或者变成了一个机器人。社会可以具有两种功能：它可以促进人健康地发展，也可以阻碍人的进步。实际上，大多数社会都具有这两种功能，问题只是，社会对人的积极和消极影响的程度和方向怎样。

关于精神健康和社会功能的这种观点(即我们需要客观地给精神健康下定义，社会既促进人健康发展，也使其畸形发展的观点)，不仅与上述的相对主义的观点发生了矛盾，也与另外两个观点针锋相对。下面我就这两个观点作一番讨论。第一种观点，肯定也是当今最流行的观点，想使我们相信，当代西方社会，尤其是“美国生活方式”，与人性最根本的需要是一致的，适应了这种方式就意味着精神健康与成熟。于是，社会心理学不是成了批评社会的工具，而是成了现状的辩护士。这种观点中包含的“成熟”与“精神健康”的概念与工业工人以及商业雇员的满意态度相一致。我可以举出一个例子来说明这种关于适应的概念。斯特雷克对感情成熟下了这么一个定义：“成熟便是指坚持于一项工作的能力，能干比要求多的事，可靠，不怕困难坚持不懈地执行一项计划，能够在一个组织内或在权威领导下同他人一道工作，有能力作出决定，有生活的意志，具有灵活性、独立性，能宽容别人。”很清楚，斯特雷克在这里所描述的成熟，是当代社会大组织中好工人、好雇员或好士

兵的美德;这些美德是招聘雇员广告中通常提到的雇员必备的品德。对斯特雷克以及其他许多有类似想法的人来说,成熟与适应社会的能力相等,他们从不提这种调节生活的方式是健康的还是病态的。

三

与此相反,从霍布斯到弗洛伊德却持有另外一种观点,即认为人性与社会之间存在着根本的、不可改变的矛盾,这一矛盾来自所谓的人的非社会本性。弗洛伊德认为,人受到两种生物冲动的驱使:渴望性快乐与渴望破坏。人的性欲望系指完全的性自由,即能得到所有他认为满意的女人。"人通过经验发现,性爱(生殖器官的爱)使他得到了最大的满足,因而性爱就成一切幸福的原型。"于是,人必定要"继续沿着性关系的道路,去寻求他的幸福,把肉欲变成生活的中心"。

人的自然性欲的另一个目的,是希望同母亲乱伦,这种作法的性质导致了父子之间的冲突和仇视。弗洛伊德说道,禁止乱伦的作法"也许对人的性爱生活造成了有史以来最严重的创伤",从而强调了性爱生活的另一个方面。

弗洛伊德认为,原始人没有,或者极少有满足这些基本欲望的限制。这与卢梭的观点相吻合。原始人可以充分表现出侵略性,原始社会也没有限制性冲动满足的规定。"实际上,原始人根本不知道有约束本能之事……文明人用他的某些幸福机会换取了部分'安全感'。"

弗洛伊德一方面继承了卢梭关于"幸福的野蛮人"的观点,另一方面,又采用了霍布斯关于人的基本仇视态度的说法。弗洛伊德问道:"Homo homini lupus(人之与人犹如狼之与狼);在自己生活和历史的证据面前,谁有勇气来反驳这种说法?"弗洛伊德认为,人的侵略性有两种根源:第一,固有的破坏欲望(死亡本能);第二,文明对本能欲望强加的挫折。人可能通过超我,把一部分侵略性引向自己,少数可以将性欲升华为爱,但是,**侵略性仍然是根深蒂固的**。人总要互相竞争,互相攻击,不是为了物质的东西,就是为了"在性关系中获得特权,这就在本该相互平等的男女关系中造成了最深的积怨和最强烈的敌意,使家庭这一文化的细胞不再存在;但是,事实上我们却不能预见到文化发展的新途径。不过,我们却可以肯定一件事:不管如何引导,人性的特征都无法

抹去。"正由于弗洛伊德认为，爱从本质上讲是性欲，他便不得不提出爱与社会内聚力相矛盾的主张。他认为，从本性上讲，爱具有自我中心及反社会的特点，团结一致感及友爱都不是人性固有的原始感情，而是目的被抑制了性欲。

弗洛伊德提出了关于人的看法，认为人生来便具有渴求无限的性满足的愿望，具有破坏性，以此观点为基础，他势必会描绘出一幅文明与精神健康及快乐必然冲突的画面。原始人是健康的、快乐的，因为他的基本本能没有受挫，但是他缺乏文化的赐福。文明人比较安全，享有艺术与科学，但是他必定会患神经症，因为文明生活使人的本能不断受挫。

在弗洛伊德看来，社会生活与文明同人性的需要根本对立，人所面临的是，是一种悲惨的选择，即他必须在以无限的本能满足为基础的快乐和以本能挫折（本能挫折导致了神经症及其它形式的精神病）为基础的文化成就之间，作出一种选择。弗洛伊德认为，文明是本能受挫折的产物，因而也是精神病发生的原因。

弗洛伊德关于人性从根本上讲具有竞争性（反社会性）的概念，以及关于恋母情结的理论都建立在假设的基础上，这种假设相信，父亲与儿子争夺母亲之爱，存在着"天然的"敌对情绪，有着必然的竞争。这种竞争不可避免，因为儿子生来便有乱伦的欲望。弗洛伊德完全顺着这条思路提出了另一种看法：每一个人的本能促使他渴望在性关系中获得特权，这一愿望因而导致了深深的敌意。我们不难看到，弗洛伊德的整个性理论是在人类学的前提下形式的，这个前提便是：竞争与相互仇视乃人生来就有的本能。

达尔文在生物学领域说明了这条原则，提出了"生存竞争"的理论。经济学家，比如李嘉图以及曼彻斯特学派，将这条原则移植到经济学领域。后来，在同一个人类学前提影响之下，弗洛伊德主张这条原则也适合于性欲领域。弗洛伊德的基本概念是"性欲的人"，上述经济学家的基本概念则是"经济的人"。无论"经济的人"也好，"性欲的人"也好，都是一种十分方便的虚构概念；这些概念所称的人性——孤独、非社会、贪婪以及竞争——都包含着一个护卫当代社会的意思，两者都带有片面性，曲解了人与社会的关系。此外，两者都忽视了这样一个事实：社会不仅同部分地由社会造成的人的非社会方面发生冲突，而且同人的

最有价值的品质冲突;社会压抑而不是促进了这些品质。

要对社会与人性的关系作客观的考察,就必须顾及社会对人的促进和抑制这两方面的影响,考虑到人的本性以及源于本性的需要。由于大多数作家强调了现代社会对人的积极影响,在本书中我就不多说了,而将重点放在似乎被人们所忽略的方面:现代社会的致病作用。

(王馨钵　译)

自我实现的人

——关于心理健康的研究

马斯洛



【阅读提示】马斯洛(1908－1970),美国当代最伟大的心理学家之一,人本心理学理论的创始人。主要贡献是提出了"自我实现"的人格理论。本文选自其奠基性著作《动机与人格》一书,分析了自我实现者主要的性格特征。

【关键词】自发性,成长性动机,超然独立,神秘体验,创造力。

对自我、他人和自然的接受

自我实现者有许多在表面上可以察觉的、最初似乎是不同的、互不相关的个人品质……第一个也是最明显的接受层次是所谓动物层次。自我实现者往往都是优良的、强健的动物;他们的胃口很好,生活得非常快活,没有懊悔、羞耻、或者歉意。他们似乎始终食欲良好,他们似乎睡眠香甜,他们似乎没有不必要的压抑而享受性生活,其他相对来说是属于生理性的冲动也都是如此。他们不仅在这些低层次上能够接受自己,而且在各个层次上都能够接受自己,例如爱、安全、归属、荣誉、自尊等等。所有这一切都被看成是值得花费时间和精力的。它们之所以能被毫无疑问地接受下来,其原因仅仅在于:**自我实现者倾向于接受自然的作用而不是因自然的作用不合意而愤愤不平。**普通人特别是神经病患者常有的反感、厌恶在自我实现者间是相对少见的,他们较少挑食、厌恶身体的产物、身体的气味以及功能等等。这是上述自我实现者倾向于接受自然产物的表现。

自我接受与接受他人的紧密相关体现在两个方面:(1)他们没有防

御性、没有保护色或者伪装;(2)他们厌恶他人身上的这类做作。假话、诡计、虚伪、装腔作势、面子、玩弄花招,以庸俗手法哗众取宠,这一切在他们身上异常罕见。既然他们与自己的缺点甚至也能和睦相处,那么这些缺点最终(特别是在后来的生活中)会变得令人感觉根本不是缺点,而只是中性的个人特点。

这并不意味着他们绝对不存在罪恶感、羞耻心、黯淡的心绪、焦虑和防卫性,而是指他们很少有不必要的罪恶感等。动物性的过程,例如性欲、排尿、怀孕、行经、衰老等,是客观事实的一部分,因此必须接受。因此没有一个健康的妇女会因为自己的性别或者这个性别的任何生理特点而产生罪恶感或者防卫心理。

健康人确实为之感到内疚(羞耻、焦虑、忧伤、或者防卫)的是:(1)可以改进的缺点,如懒惰、漫不经心、发脾气、伤害他人;(2)不健康心理的顽固的残迹,如偏见、妒忌、猜疑;(3)虽然相对独立于性格结构,然而可能又是根深蒂固的一些习惯;(4)他们所属的种族、文化、或群体的缺点。一般情况可能是这样:如果事实与最好成为什么或应当成为什么之间存在差异,就会使健康人感到不满意。

自发性;坦率;自然

自我实现者都可描述为在行为中具有相对的自发性,并且在内在的生活、思想、冲动等等中远远更有自发性。他们行为的特征是坦率、自然,很少做作或人为的努力。但是,这并不意味着他们一贯不遵从习俗。假如我们实际计算一下自我实现者不遵从惯例的次数,就会发现记录并不高。他们对惯例的不遵从不是表面的,而是根本的或内在的。他们独特的不守陈规以及自发性和自然性皆出于他们的冲动、思想和意识。由于深知周围的人在这一点上不可能理解或者接受他们,也由于他们无意伤害他人或为某件琐事与别人大动干戈,因此面对种种俗套的仪式和礼节他们会善意地耸耸肩,尽可能地通情达理。例如,我曾见过一个人接受了别人对他表示的敬意。虽然他曾私下嘲笑甚至鄙视这类敬意,但他并未因此而小题大作,伤害那些自认为是在使他高兴的人们的感情。

其实,自我实现者的这种遵从习俗的行为就像轻松地披在肩上的

一件斗篷，可以轻而易举地甩掉。自我实现者实际上从不允许习俗惯例妨碍或阻止他们做他们认为是非常重要或者根本性的事情。在这种时刻，他们独立于惯例习俗的灵魂便显露出来，然而他们并不同于普通的波希米亚人或者反抗权威者，这些人将区区小事小题大作，把对无关紧要的规章制度造反当作天大的事。

当自我实现者热切地沉迷于某个接近他的主要兴趣的事物时，他的这种内心态度也会表现出来。这时，他会毫无顾忌地抛开平时遵守的各种行为准则。在遵从惯例上他仿佛需要有意识地做出努力，他对习俗的遵从仿佛是有意的、存心的。

然而，当自我实现者与那些并不要求或期待俗套行为的人们相处时，他们就会自动地抛掉行为的这种表面特性。在我们的研究对象中可以看到，他们愿意与那些允许他们更自由、更自然、更有自发性的人们共处，这使他们能够摆脱那些他们看来有时是费劲的行为。因此，像上面那样相对地控制行为对他们来说是个负担。

从这个特点可以得出一个结论或推论：**这些人有相对自主的、独特的、不遵从惯例的道德准则**。奉行常规习俗的没有思想的人有时可能认为他们不道德，因为当情况似乎要求如此时，他们不仅会违反常规还会违反法律。然而事实恰好相反，他们是最有道德的人，尽管他们的道德准则与周围的人不尽相同。正是这种观察使我们坚信，普通人的一般的道德行为主要是遵从习俗的行为，例如，是以基本上被公认的原则为根据的行为，而不是真正的道德行为。

由于与一般习俗以及普遍接受的虚伪、谎言疏远，由于与社会生活不协调，他们有时感到自己表现得好像是异国土地上的间谍或外侨。

但愿我没有给人造成一种印象，仿佛他们试图掩盖自己的真实面目。其实，他们有时也出于对惯例的僵化刻板和对习俗的盲目短浅的恼怒而故意放任自己。例如，他们可能会试图教训一个人，或者试图保护一个人的感情以及利益免受不公平的伤害。有时，他们可能会感到热情在沸腾，而这些感情如此令人愉快甚至狂迷，以致压抑它们似乎就是亵渎神明。据我观察，在这些情况下，他们并不为自己给予旁观者的印象而感到焦虑、内疚、或者羞愧。他们自己声称：他们之所以按惯例行事，只是因为这样不会引起什么大问题，或者只是因为其他方式会伤害人们，使人们感到难堪。

他们对现实的轻松的洞察力，他们的接受性和自发性非常接近于动物或者儿童，这意味着他们对自己的冲动、欲望、见解以及主观反应的一种优越的觉悟。对这种能力的临床的研究毫无疑问地证实了弗洛姆的这样一种看法：一般正常的、适应得很好的人，往往根本没有想到他是什么，他要什么，以及他自己的观点是什么等等问题。

正是这样一些调查结果最终使得自我实现者与其他人之间一个最深刻的差异被发现，这差异就是：**自我实现者的生活动机不仅在数量上而且在质量上都与普通人不同。**我们很可能必须为自我实现者另外创立一种具有深刻区别的动机心理学，例如，一种研究表达性动机、成长性动机，而不是匮乏性动机的动机心理学。也许将生活与为生活做准备作个区分是会有益处的；也许动机的概念应该只用于非自我实现者。我们的研究对象不再进行一般意义上的奋斗，而是在发展。他们努力成长得日臻完善，努力以自己的风格发展得日益全面。普通人的动机是为匮乏性的基本需要得到满足而奋斗。

自我实现者虽然并不缺乏任何一种基本需要的满足，但他们仍然有冲动。他们实干，他们奋斗，他们雄心勃勃，但这一切都与众不同。**对他们来说，他们的动机就是发展个性、表现个性，成熟、发展，一句话，就是自我实现。**这些自我实现者能够比常人更具有人类性吗？他们是否更能显示人种的本来面目？他们在分类学的意义上更接近人类吗？一个生物种应该由它的残废的、不正常的、发展不完全的成员或者完全归化的、受到限制的(caged)以及被训练好的模范来鉴定吗？

以问题为中心

我们的研究对象一般都强烈地把注意力集中在他们自身以外的问题上。用流行术语来说，他们是以问题为中心，而不是以自我为中心。他们自身一般不存在什么问题，他们一般也不太关心他们自己，这正与不安定的人们中发现的那种内省形成对照。**自我实现者通常有一些人生的使命，一些有待完成的任务，一些需要付出大量精力的他们身外的问题。**

这些任务未必是他们喜欢的，或他们为自己选择的，而可能是他们所感到的职责、义务、或责任。这就是为什么我们要采用“他们必须做

的工作”，而不采用“他们想要做的工作”的说法的原因。一般来说，这些任务是非个人的，不自私的，更确切地说，它们与人类的利益、民族的利益、或家庭的少数几个人有关。

除了几个例外，可以说，研究对象通常与那些我们已学会称为哲学或伦理学的永恒问题和基本争论有关。这些人习惯生活在最广泛的合理的参照系里，他们似乎绝不会见树不见林。他们在价值的框架里工作，这种价值是伟大的，而不是渺小的，是宇宙性的，而不是区域性的，是从长远出发的，而不是从一时出发的。总之，尽管这些人都很朴实，但都是这种或那种意义上的哲学家。

当然，这种态度对于日常生活的每个领域都具有意义。例如，我们最初研究的主要显著特点，如宽宏，脱离渺小、浅薄和偏狭等，就可以归人这种更一般的态度的名下。他们超越琐事、视野开阔、见识广博、在最开阔的参照系里生活、笼罩着永恒的氛围，给人的印象具有最大的社会以及人际关系的意义，它仿佛传播了一种宁静感，摆脱了对于紧迫事务的焦虑，而这使生活不仅对于他们自己并且对于那些与他们有联系的人都变得轻松了。

超然独立的特性；离群独处的需要

的确，我的所有研究对象都可以离群独处而不会使自己受到伤害，以及感到不舒适。而且，几乎所有的研究对象都明确喜欢与外界隔绝以及独处，其程度，明显比一般人更大。内倾和外倾的两分法几乎完全不适合于这些人，我们在这里也不采用这种两分法。最有用的术语似乎就是“超然独立”。

他们常常可以超然于物外，泰然自若地保持平静，而不受那些在其他人那里会引起骚乱的事情的影响。他们发现远离尘嚣，沉默寡言，并且平静而安祥是容易的。这样，他们对待个人的不幸也就不像一般人那样反应强烈。甚至在不庄重的环境与情景中，他们似乎也能保持尊严。他们的这种沉默也许会渐渐地转变为严峻和冷漠。

这一超然独立的特性也许又与其他某些品质有联系。首先，可以认为我的研究对象比一般人更客观（在这个词的全部意义上）。我们已经看到，他们是更以问题为中心而不是以自我为中心的，甚至当问题涉

及到他们自己，以及他们的愿望、动机、希望、或抱负时也是如此。从而，**他们具有一般人不常有的集中注意的能力**。他们强烈的专心致志又带来心不在焉这种副产品，这也就是轻视以及不在乎外在环境的能力。例如，他们具有熟睡的能力，不受干扰的食欲，在面对难题、焦虑、责任时，仍然能够谈笑风生。

在人数众多的社会关系中，超然独立招来了一定的麻烦和难题。它很容易被"正常的"人们解释为冷漠、势利、缺乏感情、不友好、甚至敌意。相比之下，一般的友谊关系更具有相互依恋、相互要求的性质，更需要再三的保证、相互的敬意、支持、温暖，更具有排他性。的确，自我实现者并非在一般意义上需要他人。然而，既然被需要和被想念通常是友谊和诚挚的表现，那么显然超然独立就不会轻易为普通人接受。

自主的另一层含义是自我决定，自我管理，作一名积极、负责、自我训练的、有主见的行动者，而不是一个兵卒，完全为他人左右，做一位强者而不是弱者。**我的研究对象们自己下决心、自主拿主意、他们是自己的主人，对自己的命运负责。这是一种微妙的素质，难以用语言形容，但它却十分重要。**这些人使我懂得了我以前理所当然地视为正常的现象，即，许多人不用自己的头脑作决定，而是让推销员、广告商、父母、宣传者、电视、报纸等替他们作决定。这实际上是十分反常，病态、软弱的表现。这些人是供他人指挥的兵卒，而不是自己作决定，自己行动的人。结果他们动辄感到无助、软弱、由他人摆布。他们是强权的牺牲品，软弱的哀怨者，不是决定自己命运、对自己负责的人。对民主政治和经济来说，这种不负责的态度无疑是灾难性的。民主、自治的社会必须由自我行动、自我决定、自我选择的成员组成，他们表达了自己的意见，是自己的主人，具有自由意志。

最后我要下一个结论，尽管它必将使许多神学家、哲学家和科学家感到不安：自我实现者较一般人拥有更多的"自由意志"，更不容易为他人所主宰。不管"自由意志"和"决定论"这两个名词在实际应用中如何被定义，在这项调查中，它们是经验事实，况且它们是有不同程度变化的概念，而不是一成不变的定义。

自主性;对于文化与环境的独立性;意志;积极的行动者

在一定程度上,对于自然条件和社会环境的相对独立性,是贯穿我们已描述过的大部分自我实现者的特点之一。既然自我实现者是由成长性动机而不是匮乏性动机推进的,那么他们主要的满足就不是依赖于现实世界、依赖于他人、文化或达到目的的手段,总之,依赖外界来实现的。宁可这样说,他们自己的发展和持续成长依赖于自己的潜力以及潜在的资源。正像树木需要阳光、水分和养料一样,大多数人也需要爱、安全,以及其他基本需要的满足,而这种满足只能够来自外界。但是,一旦获得了这些外在的满足物,一旦人们内在的缺乏由外在的满足物所填补,个人真正的发展的问题就开始了,这也就是自我实现的问题。

这种对于环境的相对独立性意味着面临遭遇、打击、剥夺、挫折等时的相对稳定。在可能促使他人去自杀的环境中,这些人也能保持一种相对的安祥与愉快。由于这种情况,他们也可称为"有自制力"。

既然对于受匮乏性动机促动的大多数人,其主要需要的满足(爱、安全、自尊、威信、归属)只能来自他人,那么,他们就必然离不开这些有用的人。但是,由成长性动机推进的人实际上却有可能被他人妨碍。对于他们,决定满足以及良好生活的因素是在个体之内的,而不是社会性的。他们已变得足够坚强,能够不受他人的赞扬甚至自己感情的影响。荣誉、地位、奖赏、威信以及人们所能给予的爱,比起自我发展以及自身成长来说,都变得不够重要了。我们必须记住,要达到这种超然于爱和尊重的境界,最好的方法(即使并非惟一的方法),是事先就有完全同样的爱和尊重的充分的满足。

欣赏的时时常新

自我实现者具有奇妙的反复欣赏的能力,他们带着敬畏、兴奋、好奇、甚至狂喜,精神饱满地、天真无邪地体验人生的天伦之乐,而对于其他人,这些体验也许已经变得陈旧。对于自我实现者,每一次日落都像第一次看见那样美妙,每一朵花都温馨馥郁,令人喜爱不已,甚至在他

见过许多花以后也是这样。他所见到的第一千个婴儿，就像他见到的第一个一样，是一种令人惊叹的产物。在他结婚三十年以后，他仍然相信他的婚姻的幸运；当他的妻子六十岁时，他仍然像四十年前那样，为她的美感到吃惊。对于这种人，甚至偶然的日常生活中转瞬即逝的事务也会使他们感到激动、兴奋和入迷。这些奇妙的感情并不常见，它们只是偶然有之，而且是在最难以预料的时刻到来。这个人可能已经是第十次摆渡过河，在他第十一次渡河时，仍然有一种强烈的感受，一种对于美的反应以及兴奋油然而生，就像他第一次渡河一样。

研究对象们在选择美的目标方面存在着一些区别。一些人主要向往大自然，另一些人主要爱孩子，还有几个人则一直主要热爱伟大的音乐。但确实可以这样说：**他们从生活的基本经历中得到了喜悦、鼓舞和力量。**然而，他们中没有一个人，能够从参加夜总会、或者得到一大笔钱，或者一次愉快的宴会中取得上述同样感受。

此外，也许还可以加上一种特殊体验：对于我的几个研究对象，他们的性愉快，特别是情欲高涨提供的不仅是一时的快乐，而且还有某些基本力量的增强和复苏。有的人是从音乐或大自然中得到这种增强和复苏的。关于这一点，我将在神秘体验一节中更多地说明。

我越来越相信对自身幸福的熟视无睹是人类罪恶、痛苦以及悲剧的最重要的非邪恶的起因之一。我们轻视那些在我们看来是理所当然的事情，所以我们往往用身边的无价之宝去换取一文不值的东西，留下无尽的懊恼、悔恨和自暴自弃。不幸的是，妻子、丈夫、孩子、朋友在死后比生前更容易博得爱和赞赏。其他现象，如身体健康、政治自由、经济富强等也是如此。它们的真正价值只有在丧失后才被认识到。

神秘体验；海洋感情

对于我们的研究对象来说，这些被称为神秘体验的主观体验，是相当共同的体验。威廉·詹姆斯对此有过很好的描述。前一节谈到的那种强烈感情，有时变得气势磅礴、浑浑沌沌、漫无边际，所以可称为神秘体验。我在这一题目上的兴趣和注意，首先得到我的几个研究对象的支持。他们用暧昧而又通俗的措辞来描述他们的情欲高涨。我后来想起这些措辞曾被各类作者用来描述他们称为神秘体验的东西。**在这些**

神秘体验中都有视野无垠的感觉，从未有过的更加有力但同时又更孤立无助的感觉，巨大的狂喜、惊奇、敬畏，以及失去时空感的感觉。这最终使人确信，某种极为重要极有价值的事情发生了，在某种程度上，感受主体结果被改变了、增强了，这种体验甚至在日常生活中也有。

把这些体验从所有神学的或超自然的关系中分离出来是非常重要的。尽管它们已经混淆了上千年之久。虽然在后来的谈话中，有几个人引出了半宗教的结论，例如，"人生必然有意义"等，但是，我们的研究对象没有一个自发地制造这种束缚。因为这种体验是一种自然的体验，很可能属于科学研究的范围，也许用弗洛伊德的术语来描述它更为合适，例如：海洋感情。

我们也可以从我们的研究对象那里了解到，这种体验能够以较小的强度出现。神学作品一般地假定，在神秘体验与所有其他体验之间，有一种绝对的性质上的差异。一旦从超自然的关系中发现了神秘体验，并把它作为自然现象来加以研究，就有可能把神秘体验按从强烈到微弱的数量上的连续统一体加以整理。我们从而可以发现，微弱的神秘体验在许多人那里，甚至可能在大多数人那里都会发生，并且，在幸运的人们那里，一天可以发生数十次。



涅耳·穆尔《不是躺卧而是垂死》

很明显，**强烈的神秘体验是一些极大增强的、有着自我的丧失或自我的超越的体验**，例如，正像贝尼迪克特所描述的：以问题为中心、高度的集中，献身行为，强烈的感官体验，对音乐或艺术的忘我的热切的欣赏，等等。

自从这一研究从1935年开始以来（现在仍在进行中），我已逐渐将注意力更多地集中在高峰者（peakers）与非高峰者（nonpeakers）的区别上。很可能两者之间只是程度与数量的差别，但这却是非常重要的。如果需要简单的总结，非高峰型的自我实现者似乎是讲究实际，追求实效的人，是成功地生活在这个世界中的中间变体（mesomorphs）。而高峰者除了上述情况外，似乎也生活在存在的领域中，生活在诗歌、伦理、象征、超越的境界里，生活在神秘的、个人的、非机构性的宗教之中；生活

在终极体验(endex periences)中。

我预言这将是关键的性格逻辑的“种类差别”(class differenees)之一。这对于社会生活来说尤为重要,因为那些“健康的”非高峰型的自我实现者似乎更可能成为人类社会的改革者,成为政治家、社会工作者、改良者、领导者;而那些超凡脱俗的高峰者,则更可能去写诗、作曲、研究哲学,献身宗教。

社会感情

由 A·阿德勒创造的“社会感情”这个词,很恰当地描述了我的自我实现研究对象们对人类的感情的风范,在这方面,它是惟一可通用的术语。尽管自我实现者偶尔对人们表现出气愤、不耐烦、或者厌恶(下面将具体描述),但**他们对人类怀有一种很深的认同、同情和爱的感情**。正因为如此,他们具有帮助人类的真诚愿望,就好像他们都是一个大家庭的成员。一个人对于兄弟的感情总体上是爱的感情,尽管这些兄弟愚蠢、软弱、或有时显得很卑鄙,他们仍然比陌生人更容易得到宽恕。

如果一个人的视野不够开阔,其中容纳的历史时期很有限,那么他就可能体会不到这种与人类一体的感情。自我实现者在思想、冲动、行为、情感上与其他人毕竟大不相同。当自我实现者在这些方面要表现自己的时候,在某些基本方式上,他就像一个异乡的异客,很少有人真正理解他,不管人们可能多么喜欢他。他经常为普通人的缺点感到苦恼气愤,甚至被激怒,而他们对他来说,通常不过是一些不断给他制造麻烦的人,有时甚至变成痛苦的不幸。不管有时他与他们之间的间隙有多大,他总是感到与这些人有一种最根本的亲缘关系,同时,如果不说有一种优越感,至少他必定认识到,许多事情他能比他们做得更好,对许多事情他可以明察而他们却不能,有些在他看来是如此清楚明了的真理大多数人却看不见。这也就是阿德勒称之为老大哥态度的东西。

自我实现者的人际关系

自我实现者比其他成年人(当然不必与儿童相比),具有更深刻和

深厚的人际关系。他们比一般人具有更多的融合、更崇高的爱,更完美的认同,以及更多的摆脱自我限制的能力。然而,他们的这些人际关系有着一定的特殊性质。首先,我观察到,这些关系的其他成员比一般人很可能更健康,更接近(常常是非常接近)自我实现者。考虑到在全部人口中,这种人只占很小的比例,这里就有一个很高的选择标准。

这种情况,以及某些其他情况说明:自我实现者只与少数几个人有这些特别深的联系。他们的朋友的圈子较小,他们深爱的人在数量上是很少的,其原因部分在于在这种自我实现状态中去接近某人似乎需要占用很多时间。忠诚不是一时的事情。一位研究对象对此这样说:"我没有时间照应许多朋友,也就是说,如果要交真正的朋友,是不可能同时交很多的。"在我的小组里,惟一的一个例外是一位妇女,她似乎特别善于交际,简直使人感觉到她生活的天职就是与她家庭的成员、家庭成员的家庭成员,以及她的朋友们、朋友的朋友们保持密切、温暖、美好的关系。也许,这是因为她没有正式的工作和事业,是一个未受过教育的妇女。这种专一的排他主义的确能够与普通的社会感情、仁慈、爱和友谊(正如上面所描述)同时存在。这些人倾向于对几乎所有人和蔼,或至少对他们都有耐心。他们对儿童有一种特别温柔的爱,并且为儿童们所接近。在一种非常真实即使是特殊的意义上,他们爱或者更确切地说同情整个人类。

这种爱并不意味着缺乏鉴别能力。事实上,他们的确也能够以严厉的口吻,认真地谈到那些应受谴责的人,特别是那些伪善者、狂妄自大者、自命不凡的人、或自高自大的人。然而,这种实际的低评价甚至在与这类人面对面地接触时也并非总是表现出来。对此,有段话大致可以作出解释:"大多数人毕竟没有什么了不起,但他们本来有可能很了不起。他们犯各种愚蠢的错误,以致感到极为痛苦,但仍不明白他们本意是好的为何会落得这个结果。那些令人不愉快的人往往会在深深的痛苦中付出代价。他们应该受到怜悯而不是攻击。"

也许,关于他们对他人的敌对反应,最简明的解释是:(1)这是理所应当的;(2)这是为被攻击者或某一个人好。按照弗洛姆的意思,他们的敌意的基础并不是来自性格,而是反应性或情境性的。

我所掌握有材料的那些研究对象还一致表现出另一个特点,在此也不妨一提,这就是,他们至少吸引一些钦佩者、朋友,甚至信徒、崇拜

者。自我实现者与他的一系列钦佩者之间的关系往往是一厢情愿的。钦佩者们要求的总是多于被钦佩者愿意给予的。而且钦佩者们的热心常常使被钦佩者为难、苦恼、甚至厌恶，因为他们常常越轨。情况总是这样：当被迫建立这种关系时，我们的研究对象通常是和蔼的、令人愉快的，但是，一般都尽可能有礼貌地回避那些钦佩者。

富于哲理的，善意的幽默感

一个相当早的发现表明，自我实现者的幽默感不同于一般类型。由于这一特点为我的研究对象所共有，当时很容易就发现了。对于一般人感到滑稽的事情，他们并不感觉如此。因而，恶意的幽默（以伤害某人来使大家捧腹），体现优越感的幽默（嘲笑他人的低下），反禁忌性的幽默（硬充滑稽的猥亵的笑话）都不会使他们感到开心。他们的幽默的特点在于：常常是更紧密地与哲理而不是其他东西相联系。这种幽默也可以称为真正的人的幽默，因为它主要是笼统地取笑人类的愚蠢、忘记自己在宇宙中的位置、或者妄自尊大。这种幽默有时以自嘲的形式出现，但自嘲者不会表现得像个受虐狂或者小丑。林肯的幽默就是一个范例。林肯很可能从来没有开过伤害他人的玩笑，他的许多甚至绝大部分玩笑都有某种意义，远不止仅仅引人发笑的作用。类似于寓言，它们似乎是一种更有趣味的教育形式。

如果简单地以开玩笑的数量为根据，我们的研究对象可以说不如普通人那样幽默。在他们当中，富有思想性、哲理性的幽默比普通的双关语、笑话、妙语、揶揄和开心的巧辩更为常见。前者所引起的往往是会心的微笑而不是捧腹大笑。它脱胎于当时的具体情况而不是这个情况的附加物，它是自发的而不是事前策划的，并且往往绝不能重复。由于一般人习惯于笑话故事和逗人发笑的材料，因此，他们也就很自然地认为我们的研究对象过于严肃庄重。

这类幽默会有很强的感染力。人的处境，人的骄傲、严肃、奔波、忙碌、野心、努力、策划都可以看得有趣、诙谐、甚至可笑。我是一度置身于一间摆满“活动艺术”品的房间之后才对这种幽默感恍然大悟的。在我看来，“活动艺术”品以它的喧嚣、动荡、混乱、奔忙、劳碌以及乱七八糟地对人生幽默地进行了讽刺。这种幽默感也影响到专业性工作本

身,在某种意义上,这些工作也是一种游戏,在严肃对待的同时,也可以有一些轻松。

创造力

这是我们研究或观察的所有研究对象的共同特点,无一例外。**每个人都在这方面或那方面显示出具有某些独到之处的创造力或独创性。**但有一点要强调,自我实现型的创造力与莫扎特型的具有特殊天赋的创造力是不同的。我们不妨承认这个事实:所谓的天才们显示出我们所不理解的能力。总之,他们似乎被专门赋予了一种冲动和能力,而这些冲动和能力与该人人格的其余部分关系甚微,从全部证据来看,是该人生来就有的。我们在这里不考虑这种天赋,因为它不取决于心理健康或基本需要的满足。而**自我实现者的创造力似乎与未失童贞的孩子们的天真的、普遍的创造力一脉相承。**它似乎是普遍人性的一个基本特点——所有人与生俱来的一种潜力。大多数人随着对社会的适应而逐渐丧失了它,但是某些少数人似乎保持了这种以新鲜、纯真、率直的眼光看待生活的方式,或者先是像大多数人那样丧失了它,但在后来的生活中又失而复得。

这种创造力在我们的一些研究对象身上并不是以著书、作曲、创造艺术作品这些通常形式体现出来的,相反,它可能要低得多。这种特殊类型的创造力作为健康人格的一种显现,仿佛是映在世界上的投影,或者,仿佛为这个健康人所从事的任何工作都涂上了一层色彩。从这个意义看,可以有富有创造力的鞋匠、木匠、职员。一个人会以源于自己性格本质的某种态度、精神来做任何一件事。一个人甚至能像儿童一样富有创造性地观照世界。

在这里,为了讨论的方便,我将这个特性单独提出,仿佛它与那些引它出现和由它导出的特性是彼此分离的,然而事实并非如此。也许,我们现在讨论创造力时,只是从结果的角度来描述我们前面称为更强的新颖性、更深的洞察力和感觉效力的东西。**这些人似乎更容易看到真实的、本质的东西。**正因为如此,他们相对于那些更狭隘的人才具有创造力。

并且,我们已经看到,这些人较少屈服于外界的压力和阻力,他们

较为自由,一句话,较少适应社会上存在的文化类型。用积极的术语来表达就是:他们更自然、更具自发性和人性。别人在他们身上看到的创造力,也是这一点引出的结果之一。假如我们像在儿童研究中那样,设想所有的人都曾经是自然的,并且他们的最深层本质也许现在仍然没有改变,但是,他们除了这种内在的自然性外还有一整套表面的但却强大的约束,那么这种自然性肯定会受到控制以至不会出现得过于频繁。假如没有扼杀力量,我们也许能认为每个人都会显示出这种特殊类型的创造力。

价值与自我实现

自我实现者以哲人的态度接受他的自我、接受人性、接受众多的社会生活、接受自然和客观现实,这自然而然地为他的价值系统提供了坚实基础。这些接受价值,在整个日常的个人价值判断中占很大一个比例。他所赞成或不赞成的,他所反对的或建议的,他所高兴的或不高兴的,往往可以理解为这种接受的潜源特质的表面衍生物。

自我实现者的内在动力不仅自然地无一例外地为他们提供了这种基础(因此至少从这个意义上看,充分发展的人性是全球的、跨文化的),而且还提供了其他决定因素。这些决定因素包括:(1)他与现实的特别适意的关系;(2)他的社会感情;(3)他的基本需要满足的状态;(4)他所特有的对于手段和目的区分,等等。

这种对待世界的态度及其实践所产生的一个极为重要的后果就是:在生活的许多方面,冲突、斗争、以及选择时的犹豫和矛盾减弱或消失了。很明显,"道德"很大程度上是不接受或不满意的副现象。在一种异教徒的气氛里,许多问题似乎没有道理,并且淡化了。其实,与其说解决了这些问题,不如说把它们看得更清楚了,它们原本绝非一些内在固有的问题,而只是一些"病人制造的"问题,例如,打牌、跳舞、穿短裙、在某些教堂里接受祝福或不接受祝福,喝酒、只吃某些肉类或只在某些日子里吃肉。对于自我实现者不仅这些琐事变得不重要了,而且整个生命进程在一个更重要的水平上继续发展,例如,两性关系、对身体构造及其功能的态度、对死亡本身的态度等。

对于这种发现的更深层次的探求使笔者想到,被视为道德、伦理和

价值的许多其他东西，可能是一般人普遍心理病态的毫无道理的副现象。一般人被迫在许多冲突、挫折和威胁中作出某种选择，价值就在选择中表现出来，而对于自我实现者，这些冲突、挫折和威胁都消失或者解决了。他们觉得两性表面上不可调和的斗争不再是斗争，而是快乐的协作；成人与儿童的利益其实根本没有那样强的对抗性。对他们来说，不仅异性间和不同年龄间的不和是如此，天生的差异，阶级、种性的差异，政治的差异，不同角色间的差异，宗教差异等等也是如此。我们知道，这些差异都是焦虑、惧怕、敌意、进攻性、防御和嫉妒的肥沃的温床。但现在看来，它们似乎并非必然如此，因为我们的研究对象对于差异的反应就很少属于这种不值得追求的类型。



毕加索《亚威农少女》

师生关系就是一个明显的范例。我们研究对象中的教师的行为方式非常健康，这是因为他们对这种关系的理解不同于一般人。例如，他们将它理解为愉快的合作，而不是意志间的冲突，对权威、尊严的威胁。他们以自然的坦率代替了做作的尊严，前者很不易受到威胁，而后者很容易甚至不可避免地要受到冒犯。他们并不试图做出无所不知、无所不能的样子，也不搞威吓学生的权力主义。他们并不认为学生间、师生间的关系是竞争关系，他们也不会摆出教授的架子，而是保持像木匠、管道工一样普通人的本色。所有这一切创造了一种没有猜疑、小心翼翼、自卫，没有敌意和担心的课堂气氛。在婚姻关系、家庭关系、以及其他人际关系中也同样如此，当威胁减弱了，这些类似的对威胁的反应往往也就消失了。

绝望的人和心理健康的人的原则和价值观至少在某几个方面是不相同的。他们对于自然界、社会以及自己隐蔽的心理世界的感知和理解有着深刻的区别，这种感知和理解的组织和系统在一定程度上决定了该人的价值系统。对于基本需要满足匮乏的人来说，周围世界充满危险，就像是生活在莽林中，他又像生活在敌国领土上，在其中既有着他可以支配的人，也有可以控制他的人。就像任何贫民区居民的价值体系不可避免地受低级需要特别是生理需要和安全需要的支配和组

织。**基本需要得到满足的人则不同，由于基本需要的充分满足，他能够把这些需要及其满足看得无所谓，并全力以赴地追求更高级的满足。**这就是说，两者的价值体系不同，事实上也必然不相同。在已经自我实现了的人的价值系统中，其最高点是绝对独一无二的，它是个人独特的性格结构的体现。这种情况非常清楚不容置疑，因为自我实现就是实现一个自我，而没有两个自我是完全相同的。只有一个雷诺尔（Renoir），一个布拉姆斯（Brahms），一个斯宾诺莎。我们已经看到，我们的研究对象有很多共同之处，但同时个人化的程度却又更高、他们更加鲜明成为他们自己，他们也不像任何常人对照组的成员那样容易彼此互相混淆，也就是说，他们之间相似之处甚多但又迥然不同。他们同迄今描述过的任何一类人相比，都有着更加彻底的个人化，同时又有着更加完全的社会化，有着对人类的更深刻的认同。

（许金声　译）

第三辑　认识心灵

达尔文
威廉・冯特
弗洛伊德
荣格
华生
皮亚杰
勃克斯

论情感的起源

达尔文



【阅读提示】达尔文(1809－1882),英国伟大的生物学家,进化论的创始人。本文选自他的《人与动物的情感》一书,题目系编者所加。书中详细描述了人类各种表情的特征,并指出这些表情大多数都起源于远古时代的某种本能动作,后来由习惯性强化而被遗传固定下来。这种实证主义态度对后来功能主义和行为主义的心理学思潮产生了重大影响。

【关键词】习惯,神经力,遗传固定,意识作用。

一

迄今为止,我已尽力将人和几种动物的表情、动作做了记述。并准备对这些动作的起源、发展予以揭示,这些原则中的首要原则是:**能够满足某种欲望或是对医治某种感觉疾病的一些有益的活动,如果经常地反复进行,就会成为一种习惯**,自此以后,无论该活动当时是否有裨益,只要有这种欲望产生或是这种感觉出现,即使微乎其微,也会有如是动作发出。

第二个原则即为反对的原则。在反对的冲动下有意识地施行反对运动的行为,经过我们一生的实行成为坚定不移的习惯。所以,在某种动作或精神状态下,会根据第一原则做出规规矩矩的反应,则在与此相反的精神状态的兴奋刺激下,会产生与前边正好相反的动作,无论有用无用,必将有会对其行为产生强烈且不可控制的影响的倾向。

第三个原则与意志独立无关,与习惯也大部分无关,只与兴奋的神经系统在身上的直接作用相关。根据以往的经验,神经力是每当脑脊髓受到刺激而兴奋才释放出来。这种神经力的经历方向,必须由神经

细胞相互间及身体各部位细胞间的联系所决定。但此方向也大受习惯性影响，所以神经力容易以一种习惯性的通路传递。

情绪激动者狂暴的举动以及无意义的动作，多半可以归因于神经力的无方向地传导，另一半可归之于习惯的影响。因为这些动作经常代表漠然地殴打的动作，所以这些动作或为我们第一原则中所包含的体态。例如情绪激动的人，虽然实际上并无殴打他人的意图，却也不知不觉地采取了那种要殴打他人的意图，我们可能在所谓兴奋的情绪或其他一切感觉和情绪中看到习惯的影响。大概是因为这些情绪和感觉会因为经常习得而得以具备这种性质。行为动作又间接地影响呼吸及循环系统。这些系统会在脑髓上有所反应。当这种情绪和感觉被我们哪怕是略微感觉到时，虽然当时不产生任何动作，但我们的全身体系无论如何也会被习惯和其他因素干扰。此外，我们称为抑郁的情绪或感觉，如果极度苦痛、恐怖或悲哀时，除了最初的一次，不会经常地引起活跃的活动，最后会引起极度疲乏。因此，这些情绪和感觉，主要通过一些消极的征候很微弱地看出。还有一些情绪，例如爱情，通常不会引起任何身体动作，因此没有明显的外部征兆。但实际上，爱情如果是在愉快感觉的界限内，则会引起快乐时的一般行为、体态。

其它方面，因为神经系统的兴奋产生的许多影响，似乎与因为努力而习惯性的神经传递完全独立无关。这种影响虽然往往表示受此影响之人的精神状态，但目前尚不能说明白。例如因为极度的恐怖或悲哀会使毛发的颜色发生变化，因为恐怖而冒冷汗以及肌肉打颤，肠道的分泌发生变化，各种腺体的作用也停止了，都属于这类情况。

当然，我们当初的许多问题，仍然以一种不可知的状态存在着，但大多数的表情和动作，则可以通过上述三个原则说明一二，所以我们期望今后能够全部用这些原则或与之相类似的原则加以说明。

二

所有一切种类的动作，如果是规则地伴随着某种精神状态出现，就能立即辨认出该动作表现的表情。这种动作通常由身体上某一部位的运动构成，例如狗摇动尾巴，人耸肩膀，毛发倒立，出汗以及毛细血管的血液运行，呼吸困难和发出声音以及其他音响发生器官的活动都是这

样的。昆虫也借助其唧唧的摩擦音来表示愤怒、恐惧、嫉妒以及性爱。**就人类来说，这些呼吸器官不仅直接对表情非常重要，而且有更为重要的间接作用。**

我们面临的问题当中，最有趣的莫过于接连产生某种表情动作的复杂性。例如拿悲哀或忧虑者的皱眉来说，幼儿因为饥饿或痛苦而大声叫喊时，其血液循环就会受到影响，因此，眼睛会有充血的倾向，眼部的肌肉为了保护作用而强烈收缩，这种作用曾在许多代中逐步固定而遗传下来。虽然随着岁月与文化的进步，叫喊这种习惯有一部分受到抑制，当这种情况受到抑制时，我们就会感到——哪怕极其轻微——眼睛周围的肌肉仍有收缩的倾向。像先前提到的轻微运动，如口角稍向下撇几乎不能认出的轻微运动，乃是早前最显著最明了的运动的残留痕迹。在关于表情上，我们认为有着重要的意义，就像植物学家研究有机物的分类和有机物系统时把一般的痕迹也看得特别重要一样。



高更《我们从哪里来？我们是谁？我们到哪里去？》

人和低等动物所表现出的主要的表情动作，凡是现在仍然具有的，即为可遗传的，它是任何人都承认的并非后天所学而具有的。其中还有许多表情动作，即使学习或模仿也不会具有，从小到大，由生到死也不会影响到它。例如赧颜时皮肤的动脉弛懈，愤怒时心脏活动的加强等等，都是如此。我们即使是从那些仅仅两三岁，但天生瞎盲的儿童身上，也能看到他们因为惭愧而脸红。在那些幼小的婴儿身上，也能看到没有毛发的头皮因为情绪激动而呈红色。幼儿刚一出生，便会因为疼痛而大声号叫，且当时的相貌表情，与此后几年间的情形完全一样。仅是这些事实，就足以证明我们人类的许多重要感情，并非通过学习就可以获得。但也确有值得注意的地方，即使是先天俱有的感情，其中也有一部分在完全产生、发生之前，仍须个人加以练习，例如涕哭与大笑。人的感情动作属于可遗传的事物，这可以用来说明布烈尔牧师告诉我的事、天生的盲人也能像有良好视力的人一样，表现出自己的感情动作。此外，人与动物中，即使是完全不同的年老与年幼的个体，也都用同一种动作来表达同样的情感的事实，也可以用此理论来解释。

其他各种体态行为，在我们的感觉看来，似乎是极为自然而且极易被认为是天生具有的，而这些体态行为中，确有可以通过学习获得的，譬如语言，显然如此，祈祷时的合掌及抬头，似乎也属此类事例。作为爱情标志的接吻，也当属于此类，但对于因为与自己所爱之人的接触而引起的快感来说，应当算是天生就有的，至于表示肯定的点头以及表示否定的摇头，是否也属遗传，在证据上尚有可疑的地方。因为此类体态行为，并不普遍，它是各民族中个体的人独立学习而获得的，这个证据看起来似乎过于普通……

其次，我们对意志和意图在各种表情运动上有怎样的影响也做一考察，就我们所能判断的来说，仅有刚才提到的二三种表情运动，是通过个人后天习得而具有的。即为了某一特定的目的或模仿他人而在人一生中早期的时候，有意识地或刻意地去学习，之后使之成为一种习惯的表情运动，不过二三种罢了。至于其他大多数的表情运动，尤其是比较重要的表情运动，则如我们所知道的那样，是天生就会的，亦即遗传。像这一类表情运动，岂可以说是因为其个体的意识而具有的？尽管如此，在我的第一原则中提到的所有表情运动，最初都是为了一定的目的而有意识地进行的，即为了逃避某种危险，或为了逃脱某种困难，或是为了满足某种欲望而有意识有目的地进行的。例如用牙齿作为武器来争斗的动物，当它感到愤怒时，会有把耳朵向后紧贴在头部的习惯，这个习惯毫无疑问，是从其祖先为了防止敌方咬破耳朵而有意地做出这个保护动作得来的。而不以牙齿为斗争武器的动物则不以这种方式来表现自己的愤怒。再比如我们人类自身，在平静地哭泣时，即不高声痛哭而是低声哭泣时，有使眼睛周围的肌肉收缩的习惯，这种习惯我们也可推断为，我们的祖先在幼小时因为叫喊而感觉眼球上方不舒服，为此而特地作此动作，结果遗传固定下来。通过这些事例，我们已经明白这都是当初有意为之的结果。但在这些事例及其他类似的事例中，究竟肌肉如何作用，我们不能说比那些我们通常施行的有意识的行为动作还更多地属于意识范畴。

关于由于反对原则而引起的表情运动，意识虽然与之相隔颇远而且间接，但亦曾经对其有所介入，这一点确属明了。属于第三原则的各种运动，也是如此，这些运动在受到容易按照习惯路径传递的神经力的

影响范围内,仍是从前曾经再三反复地受到意识的作用。这种间接地因为受到意识的作用产生的结果,往往因为习惯性的反应和其他因素而与由于兴奋从脑脊髓直接产生的结果,复杂地结合在一起。在强烈情绪的影响下,认为像毛发倒竖这样的严重的无意识行为,也是受到所谓意识力间接的神秘影响,这也是有可能的。

同一种族的单个个体,借助语言进行交流的能力在人类发展史上极为重要。而言语的能力,却大大受到颜面及身体上的表情动作的影响。就我所知道的来说,还没有确信"任何肌肉都仅仅是因为表情而变得发达,或仅是因为表情而发生变化"的任何根据。发出种种表情时的发音器官似乎有一部分例外,但从其他方面来说,正像我想要说明白的那样,这些器官最初确是因为性的目的而发达起来的,即雌雄双方为了相互吸引或是召唤异性而逐步发达。再比如聋子盲人使用的一些体态语和手势,即使现在作为对表情手段有帮助的任何遗传的动作,我们也不能发现确信其最初因为某种目的而做的有意识、有目的的动作的根据。反之,所有一切真的表情运动或遗传的表情运动,则似乎是有一些自然的、独立的起源,而一旦该运动在后天获得,就会作为交际手段被有意识有目的地使用。如果仔细观察,就会发现纵然是婴儿,在极力哭叫的时候,也知道他们的喊叫可以缓和苦痛,因而有意地施行。我们经常能够看到有人为了表示惊讶而故意扬眉,为了表示满足和默认而发出微笑。人们还往往为了某种目的而夸大自己的行为、体态。所以表示惊愕,则出两手,叉开手指,高举至头上;表示无能为力,就耸耸肩,这种运动的倾向,会因为有意地再三地反复施行而大为加强,结果往往使之遗传。

三

在本书通篇之中,关于如何正确使用意志、意识、意图这些词,我曾感到非常困难。最初最有意的动作,忽而又成为习惯的动作,最后又成为遗传的动作,再后来虽然回到意志上来,但仍有一贯照旧的,这些动作虽然经常是表示精神状态,但结果并非当初的本意。大概是因为这些运动最初有某些直接用途或曾经对感觉器官的兴奋状态有着间接影响。虽然幼儿表示想要食物时,会有含有此意图的本能的哭叫,但其面

部所表现出的极为明显的哀怜的表情,却并无此意图或愿望。并且如前所述,人类表示出的若干种最有特征的表情,都是因为叫喊作用而衍生出来的……

现在人类表现出的种种表情运动,究竟是我们的祖先什么时代开始获得的?要想明了这一点,恐怕只会白费劲地去想,不过思考本身倒也是个有趣的过程。以下将要提及的各点,至少足以令大家回想起本书所述大意的若干重要之处

出声的笑表示愉快或享乐,乃是我们的祖先在成为人之前就已实际做出过的表情,这一点可以深信勿疑。有许多种猿猴在快乐时会发出明显类似于我们的笑声的声音,但常常伴有口角向上后方拽缩,腭唇振动以及两颊起皱,甚至可以看到其眼睛光彩焕发。

我们也可推定恐怖也是在极远古的时代即会用像现在一样的表情表示出来。如发抖、毛发竖起、出冷汗、脸色发白、睁大两睛、大部分肌肉松懈、全身缩成一团、站立不稳。

非常苦恼时,从一开始便会使人不停地叫唤或是呻吟,扭动躯体,牙齿相碰。但我们的祖先,直到他们获得类似于我们的循环器官、呼吸器官、眼部肌肉为止,尚不能表示伴有呻吟叫唤等显著的脸部表情运动。眼泪的产生是因为眼睑的痉挛收缩引起的反射作用发生及叫唤时皮肤球充血。所以可以知道涕哭的发生,当属于我们人类发展史的后期。这与我们最为相似的类人猿不会流泪恰好一致。但此处仍有一点需要注意,即与人类无密切关系的一些猿类,也会像哭一样流泪,这习惯可能是与人类同一属中的一个亚属在很早以前就具备的能力,悲哀或是伤痛时,决不会像我们一样皱眉或是眼角下曳。所以**悲哀以及忧虑的表情,确实是人类独具的表情。**

愤怒,在极远古的时代曾经是表示遭到胁迫后的狂暴体态,皮肤变红,眼睛发红也可能同时出现,但决不会用蹙眉来表示。大概蹙眉这种习惯是通过如下方式获得的。即幼儿期感到痛苦愤怒以及困难而想要发出叫唤时,眼轮匝肌和眼睛周围的肌肉首先会有所收缩,一方面蹙眉可以作为一种对困难的遮掩;另一方面蹙眉对眼睛有所益处;因为这两个原因,后代便获得了这种能力。猿猴在眩目的阳光下不会蹙眉,足可以证明蹙眉的遮掩作用,在人类未曾完全直立行走时,还没有成为习惯。我们的远祖先在暴怒时,会有露出牙齿的动作,比人类露牙齿的动

作更自由。虽然人类激怒之时,会尽力表现出咬牙切齿的动作,但仍不及其远祖。并且人类远祖在不高兴及失望的时候,会动用他们的嘴唇,状如撅嘴,其突出程度比儿童都要厉害,甚至比现在尚存的野蛮民族的儿童也有过之而无不及,这一点我们感到确实是这样的。

我们的远祖在愤慨或中等程度的愤怒时,便会抬起头,展开胸膛,耸起肩膀,握住拳头,形成了人类普通的行走和直立姿态,并且知晓了用拳或棍棒争斗之后的技能。自此同一原因,惊愕也从未在哪种时刻用张开手掌,伸展五指,高举两腕来表示出。根据猿猴的动作来判断,也可以了解到惊愕也从未用张大口嘴来表示,而且眼睛好似张开,眉毛好似弯曲。厌恶之表示果然就如我根据这种表情的起源所得到的见解一样,即我们的祖先有从胃脏有意识地并且急速地排出可厌的食物的能力,而且曾经那些会使用这种能力的远祖们,如果这种见解是正确的,那么应当从很早的时代起,就会用类似呕吐的嘴角运动来表示……

凡高《向日葵》

脸和身体上的各种表情及运动,无论它们起源于什么,对于我们人类都是非常重要的。这种表情或运动在母亲与婴儿的最初交流中是最为有效的手段。比如用微笑鼓励婴儿的正确行为或用皱眉告诫婴儿不要再干淘气的事。不仅如此,在成人之间,我们会通过别人的表情获得同情,别人可以借助表情分担我们的痛苦,感染分享我们的欢乐。而且,**表情及运动可以增加我们语言的表现力。语言有时会显得矫造虚伪,但是脸上的表情却有不容置疑的效用。**所谓的相面之术,无论它含有多大的科学性,它的依据正如哈列尔所说,种种不同之人,根据它们不同的性格常常使用不同的表情,而常做出这种表情的肌肉将逐渐发达,由于它们经常性的收缩而引起脸上繁密、深浅不同的皱纹。于是,人的情绪通过脸部的特征自然流露出来,并且反过来更增强了这种情绪。脸部特征不明显的人,情绪平和,脸部肌肉紧张激动的人,情绪波动。设法抑制住脸上恐惧表情的人,正在经历着恐怖的事情;被悲伤哀恸牢牢控制的人,他的脸上肯定表现出绝望的神情。这种情况,一方面是由于人的情绪与其外部表现之间所存在的密切关系引起的,另一方面则直接根源于人的生理作用(其作用来自心脏及脑髓)。

我们通过研究表情，已在某种程度上确定了人类从低等动物衍生而来的结论，并且支持了不同人种之间种属的统一性这一观点，这都是我们已经知道的了，但在我看来，这种确定可能没有多大必要。被称为“情绪的言语”的表情，对于我们人类的重要性我们已经知道了。对我们人类所蓄养的动物以及我们周围人脸上的时时刻刻见到的种种表情，如果探本索源或是就其起源去理解，就会大有趣味。就这许多理由，可以由我们做个结论，这个问题，因为已经受到众多卓越的观察家的注意而显得颇有价值，尤其是自从几个颇有才能的生理学者也接受了这些学说，它就更为有价值了。

（余人等　译）

现代心理科学的起源

威廉·冯特



【阅读提示】威廉·冯特(1832－1920),德国著名博物学家、语言学家和心理学家,在多个领域均作出过开创性贡献,是近代心理科学的奠基者。本文选自其心理学名著《人类与动物心理学论稿》,题目系编者所加。冯特考察了哲学史上对心理学有重大影响的各种思想源流,指出无论是唯灵论还是唯物论,都不是真正的心理学研究,它们只是形而上学的假设而已;只有采用近代科学的实验方法,才导致近代心理科学的诞生。

【关键词】内容经验,哲学史,笛卡尔,唯灵论,唯物论,实验方法,生理过程。

一

即使在我们这个时代,心理学仍然比其他经验科学(experiential science)更清楚地反映出哲学体系冲突的痕迹。我们可能为了心理研究的缘故而抱怨这种影响,因为它已经成为对心理生活进行不偏不倚之考察的主要障碍。但是,用历史的眼光来看,我们发现这是不可避免的。自然科学逐步成形于自然哲学(natural philosophy),这种自然哲学为自然科学的形成铺平了道路,而且其影响仍能在当今的科学理论中被辨认出来。当我们考虑摆在心理学面前的问题,这些影响在心理学领域更为基本和更为持久这一点便是可以理解的了。心理学必须对我们称之为内部经验(internal experience)的东西加以研究——也就是对我们自己的感觉(sensation)和情感(feeling),我们的思维(thought)和意志(volition)进行研究——这些都是与外部经验的客体(objects of external experience)截然不同的东西,而这些外部经验的客体形成了自然科

学的题材。**人类本身,不像他外部表现的那样,而是像他用自己的直接经验表现的那样,是心理学要解决的真正问题。**在心理学讨论范围内所涉及的不论其他什么东西——动物的心理生活,从心理本质的相似性中产生的人类的共同观念(ideas)和活动(actions),以及个体的智力成就(mental achievements)或社会的智力成就等——所有这些都与一个原始的问题有关,而不管我们对心理生活的理解是否由于考虑了这一问题而大大拓展和加深。**心理学由此开始接触的那些问题同时也是哲学问题。**早在心理学成为一门经验科学之前很久,哲学已经作过多种尝试去解决这些问题。

然而,今天的心理学,既不愿意向哲学否认它有权占据这些问题,又不能对哲学问题和心理学问题的密切关联进行争辩。但是,在某一个方面,它已经经历了立场观点的剧烈变化。它拒绝承认心理学研究在任何一种意义上依赖于以往的形而上学结论。它宁可把心理学与哲学的关系颠倒过来,正如很久以前经验的自然科学颠倒它与自然哲学的关系一样——那就是,这种颠倒关系达到这样的程度,以至于它**拒绝一切不是以经验为基础的哲学思辨**。我们没把心理学建立在哲学假设的基础之上,而是需要这样一种哲学,它的思辨价值在每一步上都归于心理的事实,正如它归于科学的经验一样。

因此,在这些讲座中,我们的一个原则问题是,避免纠缠于哲学体系的纠葛之中。但是,由于今天的思想在各个方面都受制于过去哲学(这种哲学的历史是以数千年计算的)的影响,也由于概念和一般观念(尚未分化的哲学在这些概念和一般观念之下安排心理活动的各种事实)已经成为普遍的教育意识的一部分,并总是妨碍到对事物进行实事求是的思考,因此我们应尽的责任是为我们打算采纳的观点提供特征,并证明其正确。鉴于此,我们将首先看一下心理学产生之前的哲学史。

在反思性思维(reflective thought)问世之际,对外部世界的知觉要比观念和思维的内部经验更为人们所器重,而且也比情感和意志的内部经验更为人们所倾心。因此最早的心理学是唯物论(materialism)的心理学:心灵(mind)是空气,或者是火,或者是以太(ether)——不管这种物质多么微小、稀薄,以致变成非物质化的东西,它总是某种形式的物质。柏拉图(Plato)是希腊人中第一个将心灵与肉体分开的人。他认为心灵是支配肉体的。这种分离(即心灵与肉体的分离)为未来的片面的

二元论(dualism)铺平了道路，这种片面的二元论把可察觉的存在视作一种观念(即纯粹的精神存在)的蒙蔽和堕落。亚里士多德(Aristostle)将思辨的天赋与非凡的观察力结合起来，认为精神乃是使物质趋于活跃的本源，从而试图将这两种对立物协调起来。他看到在各种动物形态中心理力量的运作，表达了人类在静止或运动时的特征，甚至阐释了人类在生长过程和营养过程中的种种表现。他概括了所有这一切，并得出结论说，**心灵乃一切机体形态的创造者，它对物质所起的作用犹如雕刻家在大理石上所进行的雕刻工作**。在他看来，生命和理智具有同一关系；按照他的理论，甚至植物界也具有心灵。但是，除此之外，亚里士多德比其先驱更深刻地渗透到心理经验的事实中去。在他论述有关心灵的著作中，他首次将心理学作为一门独立的科学，并敏锐地将基本的心理活动彼此分开；而且，在他所处时代的知识局限内，还提出了它们的因果关系。

中世纪完全受制于亚里士多德的心理学，尤其受制于那种心理学的基本假设，即认为心灵乃生活之本源。但是，随着现代时期的来临，心理学像其他领域一样，开始了柏拉图主义(Platonism)的回归。另一种影响也与这种回归结合起来，以取代亚里士多德的哲学思想；那便是现代自然科学的发展以及伴随这一发展而来的机械形而上学的发展，这一进展带动了上述两种发展。这些影响的结果产生了两大心理学派——唯灵论学派和唯物论学派，两派的论战一直持续到今日。个体的思想在发展这两种观点的过程中具有极大的重要性，这是一个令人惊异的事实。数学家和哲学家笛卡尔(Descartes)提出了同亚里士多德相反的观点，他将心灵界定为一种惟一的思维实体；他遵循柏拉图的思想，将心灵归之于脱离肉体的一种原始的存在，由此，它以永久占有的方式接受了所有超越可感知经验界限的那些观念。笛卡尔把心灵(其本身是非空间的)与躯体的联结处定在大脑中的某一部位，心灵在此处受到外部世界的一些过程的影响，并反过来对躯体产生影响。

克里斯托《包海》

后来的唯灵论并没有将其观点拓展到这些限度以外。事实上，莱

布尼茨(Leibnitz)的“单子论”(monads)认为，一切存在都是精神力量的上升系列(ascending series),并试图用一种更普遍的原则(接近于亚里士多德的心灵概念)来取代笛卡尔的精神实体。但是,他的接班人克里斯蒂安·沃尔夫(Christian Wolff)却又回到了笛卡尔的二元论。沃尔夫是所谓的**心理官能理论**(theory of faculties)的创始者,这种理论直到今日还对心理学产生影响。该理论根据对心理过程的肤浅分类,按照若干一般的概念如记忆、想象、感觉、理解等等予以表达。在心理官能理论看来,这些东西是心灵的简单的和基本的力量。这样一来,便使本世纪最敏锐的思想家之一赫尔巴特(Herbart)有机会提出令人信服的证据,以证明该“理论”是极端空洞的。与此同时,赫尔巴特还是现代唯灵论最后一位伟大的代表,现代唯灵论是继笛卡尔而面世的。至于追随他的康德(kant)和其他一些哲学家——例如费希特(Fichte)、谢林(Schelling)和黑格尔(Hegel)等人的著作——则属于不同的范畴。在赫尔巴特的著作中,我们仍能发现一个简单的精神实体的概念,它是由笛卡尔引人现代哲学中去的,但是却被推向极端的逻辑结论,与此同时,被莱布尼茨单子论的第一原理所修改。这位**思辨心理学**(speculative psychology)的最后代表的坚韧性使下列情况显得更为清楚:若想从简单的心灵概念中派生出心理生活事实的任何试图必定会徒劳无功,同样,若想从简单的心理概念与不同于它或与其相似的其他存在物的关系中派生出心理生活事实的任何试图也必定会徒劳无功。让我们思索一下赫尔巴特对心理学所作的贡献吧。他像往常一样,对主观知觉进行大量的分析,他没有用其独创性中的最佳部分来精心阐述那种完全想象的观念机制,而是用其形而上学假设得出那种完全想象的观念机制。由于他把简单的精神实体概念导向其逻辑结论,我们也许可以将他的心理学归之于这种消极的价值(除了它的积极的优点以外)——也即它尽其所能清楚地表明了唯灵论的贫乏。在赫尔巴特的心理学著作中属于永恒的东西,我们把它归之于对心理事实进行精确观察的能力;而所有那些站不住脚和谬误的东西,则均来自他的形而上学心灵概念和借助该概念而建立起来的次级假设。结果,这位伟大的唯灵论者的成就十分清楚地表明,他所走过的道路,除了使他进人诸种矛盾以外,对心理学来说不可能是正确的道路。这一简单的精神实体概念并非通过对心理现象的分析而获得,而是从外部附加在它们上面的。为了保证这

个灵魂的预先存在(pre - existence)和永垂不朽,而且,为了用最直接的方式来迎合这一逻辑原理(即复杂以简单为前提),看来,**必须假设一个不可摧毁的,从而是绝对简单和无法改变的心灵原子**(mind - atom)。于是,心理经验的任务便是尽其可能使它本身与这种观念相一致。

二

笛卡尔否认动物具有心灵,其根据是,心灵基本上由思维构成,而人类是惟一的思维生物,他在这样论证的时候,几乎没有考虑到该假设会像他在自然哲学中描述的严格的机械观点一样,进一步推动了与他所教的唯灵论直接相悖的学说——也就是现代唯物论学说。如果动物是自然界的机械物(automata),如果普遍的信念所涉及的感觉、情感和意志等一切现象都是纯粹的机械条件的结果,那么,同样的解释为什么不适用于人类呢? 这个明白无误的推论是17世纪和18世纪的唯物论从笛卡尔原理那里得出的。

哲学产生时的朴素唯物论的哲学前提是简单地把某种肉体的存在归之于精神存在。但是,现代唯物论视生理假设为它的首要原理;思维、感觉和观念都是神经系统内某些器官的生理机能(physiological functions)。对于这些意识事实的观念,在它们尚未从化学的和物理的过程中获得之前,是没有用处的。思维仅仅是大脑活动的结果。当循环停止而生命中断时,大脑的这种活动也停止了,因此思维不过是组成大脑的物质的一种机能而已。

当时的科学研究者和内科医生,由于职业关系尤其倾向于接受这种心理生活的解释,也即根据在他们看来可以理解的科学事实去接受这种心理生活的解释。但是,这种将心理过程与大脑机能等同起来,致使心理学成为脑生物学的一个部分,并且因此成为普通的原子结构的一个部分,恰恰违反了科学逻辑的第一定律——唯有那些事实的联结方能被视作相似现象之间获得的因果关系。我们的情感、思维和意志难以构成可视察的知觉客体。我们可以听到表达思维的那些词语,我们也可以看见思考那些词语的人,我们还可以对产生思维的大脑进行解剖;可是,那些词、那个人、那个大脑都不是思维。而且,在大脑中循环的血液,在那里发生的化学变化,是完全不同于思维活动本身的。

事实上,唯物论并未断言这些东西是思维,而是它们形成了思维。正如肝脏分泌肝汁、肌肉产生运动力量一样,血液和大脑、热量和电解作用产生了观念和思维。但是,可以肯定地说,在这两种情形之间并无细微的差别。我们可以证明,胆汁在肝脏中通过化学过程而产生,对于这种化学反应,我们至少可以部分地详细探究。我们也可以表明,运动是通过明确的过程而在肌肉中产生的,该过程同样表明是化学转化的直接结果。可是,大脑的过程并未向我们提示我们的心理生活如何形成的任何情况。因为这两种系列现象是不可比较的。我们可以设想一种运动如何转化为另一种运动,也许还可以设想一种感觉或情感如何转化为另一种感觉或情感。但是,**没有一种宇宙的机械体系可以向我们清楚表明一种运动如何转化为一种感觉或情感。**

与此同时,现代唯物论指出了一种更加合理的研究方法。大量的经验毋庸置疑地表明了生理上的大脑机能同心理活动的联结。至于通过经验和观察等手段对这种联结进行研究,肯定是值得从事的一项任务。但是,我们没有发现唯物论(即便在这种联结中)已经作出了哪怕是一点点对我们的积极理解有价值的贡献。它热衷于建立一些关于心理机能依赖于生理过程的无根据之假设;或者关注于将心理力量的本质归之于某种已知的躯体能量。就其宗旨而言,没有一种类推是过于悬而未决的,也没有一种假设是过于不切实际的。关于心理力量是否类似于光或类似于电,这方面的争论已持续一些时候了。只有一点是普遍同意的——**即心理力量是不可估量的。**

在我们这个时代,爆发于本世纪中叶的唯物论和唯灵论之间的冲突似乎已烟消云散了。对科学来说,它留下了一些毫无价值的东西;这并不会使熟悉细节的人感到惊讶。观点的冲突又一次围绕着老问题而集中起来:**这些老问题涉及心灵的所在,以及心灵与躯体的联系。**唯物论犯的错误同我们指责唯灵论的错误一样。它没有大胆地投入到呈现于我们观察面前的现象中去,并调查它们关系的一致性,而是忙于形而上学的一些问题,对这些问题的回答(如果我们可以期望的话)只能建立在对经验的绝对公正的考虑之上,要做到这一点,就必须从一开始就拒绝受任何形而上学假设的束缚。

三

因此，我们发现，唯物论和唯灵论从如此不同的假设出发，最后还是集中到它们的最终结果上来。我们之所以这样说，一个明白无误的理由是，它们有着共同的方法论错误。认为有可能按照思辨建立一门心理经验的科学，认为对大脑进行化学的和物理的研究肯定是走向科学心理学的第一步，这样一些信念和想法同样导致了方法中的错误。**心灵的学说必须首先被视作是一门经验的科学。**如果情况不是这样，我们便不能达到陈述一种心理问题的程度。因此，独特的思辨观点在心理学中像在任何一门科学中一样是不合理的。但是，除此之外，一俟我们以经验为基础，我们便必须开始我们的科学，不是以研究那些经验（那些经验主要涉及或多或少与心灵密切关联的客体）开始我们的科学，而是以直接考察心灵本身开始我们的科学——也就是直接考察一些现象，存在于这些现象中的心灵很久以前就已经推论出来了，而且还形成了对心理学研究的最初激励。科学的历史已经向我们表明心灵和主要的心理机能在人们认为它们与大脑有着联系以前已经十分显突了。这并不是说对该器官的目的持有任何怀疑（该器官导致了抽象，而抽象乃是心灵学说的基础），而是对心理现象进行观察而已。感觉、情感、观念和意志看来都是互有关联的活动；不仅如此，它们受制于自我意识的统一性。因此，心理过程开始被看作是一种单一的生物行为。但是，由于人们发现这些行为与躯体机能密切关联，因此有必要提出这样的问题，即在躯体内部给心理安排一个所在地，不论置于心脏，抑或置于大脑，或者置于任何其他器官。我们将在后面的研究中进一步说明人的大脑是惟一的心灵器官，它实际上与心理生活密切关联。

但是，如果感觉、情感、观念和意志首先导致心灵的假设，那么，心理学研究的惟一的自然方法将是以研究这些事实为开端的方法。首先，我们必须了解它们的经验性质，继而对它们进行思考。**因为正是经验和思考构成了每一门科学。经验首先产生，它为我们提供砖头；而思考犹如灰炭，它将砖头粘合在一起。如果我们没有这两样东西的话，我们便无法进行建筑。脱离经验的思考和没有思考的经验同样是无力的。因此，经验领域的扩大，新的思考方法的不断创新，对于科学的进**

步是至关重要的。

然而，问题在于如何去扩展我们的感觉、情感和思维等经验呢？难道几千年以前的人类不是像今天的人类那样去感觉和思考的吗？确实，我们对心灵里面发生的东西的观念，看来从来不能超出我们自己的意识所限制的范围。可是，表面现象往往具有欺骗性。很久以前，人们已经采取行动，把心理学这门科学予以拔高，并将它的研究领域差不多无限地拓展。历史一直在处理经验这个东西，并为我们提供人类的特征、冲动和激情的广阔图景。尤其是对语言和语言发展的研究，对神话、宗教史和风俗史的研究，随着历史知识的增加，已越来越接近心理学研究的观点。

我们的观察受制于我们个体短暂的一生，而且经验又相当贫乏，这是早期经验主义时代心理学进步的最大障碍。社会心理学在开发经验的丰富宝藏中为我们提供了通往这些经验的捷径，也即拓展我们自己的主观知觉，这对整个心理科学而言是重要的和大有前途的事情。但是，这还不是事情的全部。第二个事实为解决最简单的因而也是十分一般的心理学问题具有更大的重要性，那便是发现新的观察方法。**一种新的方法已经找到，它就是实验方法**，这种实验方法尽管使自然科学起了革命性的变化，但是直到近代为止，它们在心理学中尚未得到应用。当科学研究者正在探究一种现象的因果关系时，他并不限于研究那些呈现在普通知觉的事物。因为这样做不会使他达到目标，尽管他掌握了各个时期的经验。自从有历史以来，人类便对雷电进行记载，而且确实也加以仔细的描述；但是，直到电的现象为人们所熟悉以后，直到电的机械装置被人们制造出来并用这些装置进行了有关的实验以后，雷电现象方才为人们所解释。于是，事情变得容易了。这是因为，一俟雷电的效应被人们观察到以后，并且与电火花的效应相比较，人们便能清楚地推论出，机器的放电实际上是微型的雷电现象而已。上千年的观察未能得到解释的现象却在一次简单的实验中迎刃而解！即便是天文学，我们可能认为它完全取决于观察，可是新近的发展表明它也有赖于实验。如果单单依靠观察，那么一般认为地球是固定不动的，而太阳和星星则围着地球运转的观点便无法推翻。事实上，有许多现象是同这种信念相违背的，但是简单的观察却无法提供更好的解释手段。于是产生了哥白尼(Copernicus)，他认为："假定我站在太阳上！"于是便

可看到地球在运转而不是太阳的运转;旧理论的矛盾消失了,新的宇宙体系开始形成。可见,这是实验得出的结论,尽管是一项**思维实验**。观察仍然告诉我们地球是不动的,而是太阳在动;若使相反的观点变得清楚,我们只需重复哥白尼的实验,也即让我们站在太阳之上。

因此,**实验乃是自然科学取得决定性进步的源泉,它使我们的科学观产生了革命。现在,让我们将实验应用于心理科学吧!我们必须记住,在研究的每一个领域中,实验方法按照被调查的事实性质而呈现特殊形式。我们在心理学中发现,只有那些直接受到生理影响的心理现象才能成为实验的题材。我们无法对心理本身开展实验,只能在它的外围进行实验,也即对那些与心理过程密切联系的感觉和运动器官进行实验**。因此,每个心理实验同时也是生理实验,正如有些生理过程与感觉、观念和意志等心理过程相一致那样。当然,这不能成为否认实验具有心理学方法特征的理由。仅仅是因为我们心理生活的一般条件,它在某种程度上始终与躯体相联系。

四

上述这些考虑把我们带入尚待完成的最后一项任务之中。我们已了解了心理现象的相互联结。那么,**心理的本质究竟是什么呢**?对这一问题的回答已经包含在前面讲过的全部内容中了。**我们的心理就是我们内部经验的总和,就是我们的观念、情感和意志在意识中结合成一个统一体,它出现于一系列发展阶段,并在自我意识的思维和道德上自由的意志中达到顶点**。在我们解释这些内部经验的相互联结时,我们没有发现,除了将这种智慧属性用于具体的观念复合、情感和意志以外,还可以将这种智慧属性用于其他任何东西上。虚构一种先验的实体(transcendental substance),认为实际的心理内容只是这种先验实体的外在表现,是由仍然不为人知的心理现实投下的一种飘浮的影子——这样一种理论忽略了内部经验和外部经验之间的基本差别,致使为我们心理生活提供坚实价值和真正意义的一切东西变成空洞的炫耀。意识经验是直接的经验。由于是直接的,它并不要求对独立于我们主观鉴别之外而存在的基础进行区分,这种鉴别通过自然概念,即通过对呈现给我们的并独立于我们之外的实际事物的概括,而在自然科学中被

提供。我们的心理经验像它们向我们所呈现的那样。为了理解外部的世界,需要在现象和现实之间作出区别,并在作为一种次级的概念假设的物质实体(material substance)概念中达到顶点,迄今为止,这些假设看来能够适当处理经验事实,而且当正在思考的主体本身将此用于理解时,它便不再具有任何意义。因此,你们可以理解,当我们正在分析我们的内部经验时,我们是不会遇上特定现象之间的种种矛盾的,在自然科学中,这些现象为物质概念的逐步发展和完善既提供激励又提供手段,这种物质概念注定要继续保留以成为一种假设,并仍有可能通过围绕着它的无数努力而希冀接近真理。

存在着一组单一的经验事实(它们由于某种原因而证明有必要假设一种近似于物质实体的心理基础)——也即一组先前经验得以复活的事实。如果我们能够唤起某种过去的观念,那么随之而发生的是,那种观念的痕迹同时留在头脑中,否则要再现这种过去的观念便是不可能的事。当然,现在我们已经看到,没有任何一种观念,没有任何一种心理过程,能在回想起来的时候没有一点改变。每一种回忆出来的观念实际上是一种新的形式,它由各种过去观念的大量要素所组成。然而,可以假设,这些要素实际上是留在脑子里的观念痕迹。但是,很明显,在这种形式中,该理论还具有前提,因为在生理过程的情形里观察到的持久效果迁移到了假设的心理基础上,换言之,迁移到了唯物主义观点的一种无意识的混合物中去。作用于人体的一种生理影响或多或少会在人体中引起某些持久变化。由此,**我们有权利假设,一种神经兴奋会在神经器官中留下后效(after - effect),这种后效对于实践过程和恢复过程的生理学具有重要性**。现在,在这一"痕迹"理论中,这些生理的类比可以立即用于心理。心理被认为与大脑相一致,或者作为一种定位于大脑某处的实体,在每一种基本的属性方面与大脑相似,也与其他物质实体相似。但是,生理的兴奋过程只能将它的后效留在神经中,因为它本身就是持久基础中的一种运动过程,或者是具有持久基础的一种运动过程。如果心理过程不是现象,而是一些直接经验,那么便很难理解为什么它们的后效可以在心理上被构思,除了直接呈现的心理过程的形式之外。如果我们尝试把一种观念想象为保持在意识的阈限之下,那么我们实际上只能把它想象为仍旧是一种观念,经历了与我们意识到它时一样的过程,惟一区别是它现在不再是有意识的了。不过,

这种情况意味着，心理学解释在这里已经达到了一个限度，与它在关于感觉的最终起源问题中所面临的那个限度相似。正是在这个限度以外，两种因果系列之一——身体的因果系列——可以继续，可是另一个系列——心理的因果系列——则必须终止。如果企图将后者推向深入，那就必然会不可避免地导致在身体系列的因果中思考心理系列的因果——也即在物质项中思考心理项。

因此，我们得出如下结论：假设一种与心理生活的各种表现不同的心理实体，就会涉及到将一种对调查外部自然界来说必要的思维方式迁移到它完全无法应用的领域中去，这已证明是不正确的，它意味着一种无意识的唯物主义。这种迁移的结果是伴随着它的性质面来的，我们心理生活的真正价值却处在危急之中。因为这种价值单纯地和惟一地依附于心灵中的实际面又具体的过程。那么，这种缺乏意志、缺乏情感、缺乏思维，而且在我们的人格构成中不占份额的"实体"(substance)可以为我们做点什么呢？如果你像平时回答的那样回答说，正是这些心理的运作构成了它的本质，如果没有它们，心理便无法被思考或想象，那么你便确立了以下的观点：**心理的真正本质，除了存在于我们心理生活本身之外，不存在于其他任何地方。**应用于它的"运作"概念仅仅意指(如果它真有什么含意的话)我们能证明某些心理表现如何随之面发生。这一"运作"概念便是某些其他心理表现的运作结果。身体的因果关系和心理的因果关系是对立的两极：前者始终指一种物质实体的假设；后者则从不超越心理经验所直接提供的东西之范围。"实体"是一种形而上学的剩余物，心理学不会运用它。这也与心理生活的基本特征相符，对此你们应该常记心中。它并不存在于不变的客体和可变的条件的联结之中：它的一切方面均是过程；它是一种主动的而不是被动的存在；它是发展的而不是停滞不动的。对这一发展的基本规律的了解是心理学的最终目标。

(李维、沈烈敏　译)

论自我的意识

威廉·詹姆斯



【阅读提示】本文选自威廉·詹姆斯的心理学名著《心理学原理》，这是心理学史上第一部系统化的著作。詹姆斯认为人的思维活动是处在不断的"流动"中的，每一个短暂的"意识"都是整个"意识之流"的一个"片断"，它们绵绵不断而形成人的思想状态。

【关键词】意识之流，感觉，身体活动，调整和执行，思想者。

一

我所说的**精神自我**，就其属于"经验之我"而言，是指一个人内心的或主观的存在，具体地说，是他的心理官能或倾向，而不是个人统一的空洞原则，或"纯粹"自我，这种纯粹自我留到后面再谈。这些心理倾向是自我中最持久最内在的部分，也是我们似乎真正所是的那部分。当我们想到自己的辩论和区别能力，想到道德感和良知，想到不可屈服的意志时，我们获得的自我满足感比清点任何其他财产时都要纯得多。只有当它们被改变了，我们才说，这人不再是他自己(alienatus a se)了。

我们可以不同的方式来考察这个精神自我。比如，可以像刚才示范的那样，把它分成不同的功能，将一种功能同另一种分离开来，再依次将我们自己与它们相关联。这是一种处理意识的抽象方式，按照这种处理方式，意识在其实际呈现中，它的多种功能总是被同时发现；我们也可以坚持一种具体的观点，那样，**我们的精神自我要么是我们个人的整个意识之流，要么是意识之流当下的"片断"或"部分"**，这取决于我们采取的观点是较广义的还是较狭义的——**不论是整个意识之流还是**

其部分,都是时间中的具体存在,每一个都是自成一类的统一体。但不管采取的是具体还是抽象的方式,我们对精神自我的思考本身就是一个反思的过程,是抛弃向外看的视角从而能够想到主体性本身、能够把自己作为思维者来思考自己的结果。

这种对思想本身的注意和把我们与自己的思想而不是思想所揭示的对象相等同,是意义重大的,在某些方面也是颇为神秘的作法。关于这一点,我们现在只须说,它是事实;而且,**思想与思想所指的东西的**区别,对每个人来说,在早年就不陌生了。这种区别的更深层根据可能不易发现,但其表面的根据则俯拾皆是。几乎所有的人都会说,思想是不同于事物的一种存在,因为许多种思想是与事物无关的——例如,快感、痛感以及情感;另一些是关于不存在的事物的——如错误和虚构;还有一些虽然是关于存在的事物的,但是取一种符号的形式,而不是与事物相似——如抽象观念和概念;至于在类似于思想对象的思想中(感觉、知觉),我们能感觉到,与所知事物相并行,对所知事物的思想活动在大脑中完全是独立进行的。

现在,我们可以具体地,也可以抽象地考察已如此清楚地同它所认识的对象区别开来的主观生活。从具体的方面来说,除了说明意识之流的实际"部分"在我们不久要进行的**意识统一性**原理之性质的讨论中将起重要作用外,其他暂时不谈。我们还是先考虑抽象的方面。如果意识流作为一个整体比其他任何外部事物都更等同于自我,那么,从意识之流中抽象出来的某一部分,也就在一种完全特殊的程度上,与自我相等同。而且所有的人都会感到,它是那一部分的最内在的中心,是城堡中的内殿,是由作为整体的主观生活构成的。同意识之流的这个成分相比,其他部分,包括属于主观生活的部分,似乎都是转瞬即逝的外在所有,其中每一部分可以被依次抛弃,而抛弃它们的那部分则永远长存。这个所有其他自我的自我究竟是什么呢?

在一定的限度内,也许所有人对这个自我的描述都很相似。人们会称它为所有意识中的活跃因素,会说不管一个人的感情具有什么样的性质,或他的思想具有什么样的内容,他身上都存在某种精神性的东西,它似乎会出来迎接这些性质和内容,而这些性质和内容也似乎会进去为它所接近。它是欢迎者或拒斥者,统驭着对于感觉的知觉,通过赞成或反对,影响着感觉所要引起的活动。它是兴趣的中心——不是令

人快乐或痛苦的事物，甚至不是快乐或痛苦本身，而是它们所针对的在我们内部的那个东西。它导致了努力和专注，并似乎也是意志命令的发源地。我想，假如生理学家在自身之内对它进行思考，也难免会多少笼统地把它与观念或外来的感觉被"反映"或转化为外部行动的过程相联系。它未必就是这一过程或对这一过程的单纯感觉，但它必须与这一过程密切相关；因为它在心理生活中起着同这一过程相似的作用，**它是感觉性观念(sensory ideas)终止和运动性观念(motor ideas)开始的枢纽，并使两者相关联。**它比其他心理活动的要素都要更常驻在那里，其他要素最终似乎都依附、隶属于它。就像永恒与变动不居相对立一样，它与其他要素也是相对立的。

二

现在，让我们尽可能确切地回答这个问题：不管是一种精神实体，或仅仅是一个虚构的概念，自我的这一核心究竟**感觉**起来是怎样的？

因为自我的这个中心部分是被感觉到的，它可以是先验主义者所说的一切，而且也可以是经验主义者所说的一切，但无论如何，它都不仅仅是一种只能由理智来认识的纯粹理性实在(mere ens rationis)，也不仅仅是记忆的总和或我们听到的一个词的声音。我们同它之间也存在某种直接的感觉接触，它充分呈现在它出现在于其中的任何一刻意识中，就像在由这些片刻所构成的一整个时期所呈现得那样充分。刚才说它是一种抽象，并不是说它像某种普通观念一样，不在特殊的经验中显现。也就是说，在意识之流中，它从来不是被单独发现的。它被发现的时候，就是被感觉到；正如身体也被感觉到，但感觉到身体也是一种抽象，因为身体从来不被单独地感觉到，而总是与其他事物一起被感觉到。现在，我们能否更确切地回答，这个活跃的中心自我的感觉存在于何处——还未必要回答作为存在或原则的活跃的自我是什么，而只需先回答，我们意识到其存在时感觉到什么？

我想，就我自己而言，我是能够回答的。我所说的如果被普遍化，很可能遭到反对(的确其中有些部分可能不适用于别人)，因此，我最好采用第一人称的表述方式。让那些在自省中发现我的描述是对的人们接受我的观点。如果还有另外一些人觉得我所说的不适用于他们，我

只能承认自己无能为力。

首先，**我意识到，在我的思维中，始终存在促进和阻止、限制与放行、满足欲望和克制欲望的交互作用**。我想到的事物有一部分对思想有益，另一些则相反。存在于这些客观事物中的相互矛盾与一致、相互加强与阻碍，向我发出回响并产生一种像是我的自发性不断作用于它们的反应——欢迎或反对，占有或放弃，争取或反抗，肯定或否定。我身上这种搏动着的内心生活，就是我刚才极力用人人都能使用的语言来描述的那个内在核心。

可是，当我放弃这种一般描述而面对最接近事实的具体活动时，我便难以在活动中发现任何纯精神要素。每当我内省的目光足够快地转过来捕捉到活动中自发显现的一点时，它所能明确感觉到的只是某种身体的过程，大部分发生在大脑之中。还是姑且略去内省结果中不明晰的东西，只谈谈对我的意识似乎是清晰无疑的具体的东西。

首先，注意、同意、否定、努力，这些行为都被感觉为大脑中某种东西的活动。在许多情况下不难确切地描述这些活动。在注意属于特定感觉领域的一个观念或一种感觉时，该活动即是这一特定感官的调整，它就在发生的时候被感觉到。例如，我用视觉语言思维时，一定会感觉到眼球中压迫、收敛、离散、调节的变化作用。对象被认为所处的方向决定了这些活动的特点，我的意识对这些活动的感觉同让我自己接受视觉对象的方式是一致的。**我的大脑中穿梭着的似乎都是方向线**。我的注意力在过渡到随后的外部对象或追随变化着的感觉观念（sense－ideas）时已经从一个感官转到另一个感官，这时我也就意识到这些方向线。

当我竭力回忆或反省时，这些活动的方向似乎不是指向外围，而是从外围指向内部，感觉像从外部世界撤回。就我的发现来说，产生这些感觉是由于眼球实际上向外和向上翻转。我相信我睡觉时眼球就是这样，与注视一物体时恰恰相反。我发现在思考时，我的大脑中常常出现一种位置不十分明确的图表，思维的各局部对象被安置在特定的点上，而我的注意力的变化转移是在大脑内部活动方向改变时被最明显地感觉到。

在我赞同、否定和作出思维努力时，大脑里的活动似乎更复杂、更难以描述。声门的开合在这些活动中起着重大的作用。软颚等的移动

使后鼻腔与口腔分开，它在这些活动中的作用较不显著。声门像一个很敏感的瓣膜，每一次思想迟疑或对思想对象感到反感时，它立即就截住呼吸，而当反感被克服时，又马上张开，让气流通过喉和鼻。我身上这种气流运动的感觉，便是感到赞同的一种重要的要素。额部肌肉和眼睑的运动对我的思想感到惬意与否的每一变化的反应也极为敏感。

在任何一种思维努力中，除了额和声门肌肉的收缩外，还要加上颚和呼吸道肌肉的收缩，因此感觉便越出了严格意义上的头部。每当对对象的欢迎或拒斥被强烈感觉到时，它就越出了头部。然后，一系列表达我的情绪的感觉便从身体的许多部分注入，头部的全部感觉便被这更大范围的感觉所吞没。

所以，在某种意义上，的确可以说，至少有一个人，他的**“自我的自我”，在认真考察之下，会发现主要是由头部中或头部与喉咙之间的一系列特别的运动构成的**。我从没有说过全部由它们构成，因为我很清楚在这个领域的内省有多么艰难。但我十分确信，这些头部内的活动是我的内部活动中我最清晰意识到的部分。如果我还无法确定的不明晰部分被证明同我身上的明晰的部分相似，而其他人又与我相似，那么，我们对精神活动，或精神活动这个词通常所指的东西的整个感觉，实际上就是对身体活动的感觉。这些身体活动的确切性质被多数人忽略了。

三

我们未必要采纳这一假设。但不妨让我们看看，如果假设成立，会有什么结果。

首先，介于观念和外部行为之间的自我的核心部分，从生理学上说，就会是与外部行为并无本质区别的一串活动。如果我们把一切可能的生理活动划分为**调整**(adjustments)和**执行**(executions)，那么，核心的自我就是总的调整；而不那么基本的、更易于变化的自我，就其是活跃的而言，就是执行。但调整和执行都属于反应类型，二者都是感觉传递和概念形成过程的结果。这两个过程要么在头部中相互渗透，要么注入肌肉或外面的其他部分。调整活动的特殊之处在于，它们是最低限度的反应活动，数量少，不断重现，在心灵(mind)的巨大变动中保持

恒常，除了促进或阻止各种事物和行为在意识之前出现，此外无足轻重、毫无意义。这些特点自然使我们不会详细认真地省察注意它们，虽然它们同时会使我们认识到，它们是一组首尾一致的过程，与意识所包含的所有事物，甚至与“自我”的其他组成部分——物质自我、社会自我和精神自我——形成强烈的对比。它们是反应，而且是基本的反应。一切都引发它们，因为没有其他作用的对象也会一阵子引起额肌的收缩和声门的闭合。**仿佛进入心灵的一切都要经历一场入门检查，露面看看是被接纳还是被驳回。**这些基本的反应就像是门的开合。在心理变化中，它们是转向和背离、顺从和阻止的不变核心。与它们适时产生于其中的异质事物相比，它们自然显得更重要、更内在；而且，不同于自我的其他任何部分，它们占据着某种仲裁的、决定性的地位。因此，我们要是感到它们是结论的诞生地和行动的起点，或者，如我们刚才所说，像我们个人生活“城堡中的内殿”，也就不足为怪了。

如果它们确实是“城堡中的内殿”，是我们能直接体验到其存在的所有自我中的那个最根本的自我，那么，严格地说，被体验的便是客观的；这个“客体”可以分成两个相对立的部分，一个是“自我”，另一个是“非我”；在这二者之上，除了它们被认识的事实，即意识之流是作为它们确实被体验的不可或缺的主观条件而存在的事实外，其他什么也不存在。但这一体验的条件不是当下即被体验到的事物之一，这一认识不是直接被意识到的。它是在随后的思考中才被认识到。因此，思想之流并不是一种“共意识流”(con - sciousness)，“在思考其他事物的同时也思考自身的存在”，如费里尔所说，它可以被更贴切地称作单纯的“识流”(stream of sciousness)。它把某些对象想成它所谓的“客我”(Me)，而只以抽象、假定或观念的方式意识到它的“纯粹”自我。因此，**意识之流的每个“片断”都是这种“识”(sciousness)或知中的一点。它包括“我”和“非我”，把“我”和“非我”作为交互作用的思考对象，但并不包含或思考自己的主体存在。这里的“识”就是思想者(Thinker)。这思想者的存在与其说是我们自然以为自己拥有的对精神活动直接的内部知觉，不如说是一种逻辑**



弗朗西斯·培根
《坐着的人物》

假设。"物质"作为物理现象背后的某种东西,即是这类的假设。在假设的"物质"和假设的"思想者"之间悬浮着的是一片现象,其中一些("实在")更接近物质,另一些(虚构、意见、错误)更接近思想者。但这思想者是谁?我们应该设想宇宙间有多少不同的思想者?这些将是进一步的形上学所要探究的课题。

这类思辨否认了常识,不仅否认了常识(在哲学中,常识并不是不可克服的反对意见),而且与所有哲学流派的基本预设都是矛盾的。唯灵论者、超验论者和经验主义者都承认,在我们内部,存在着对具体思想活动连续的直接知觉。无论他们在其他方面意见有多大的分歧,但在承认我们的思想是怀疑主义无法触及的某种存在这一点上,他们都竞相表现出热情。我的意思是说,我会继续假定(如我一直所做的那样,特别在上一章)我们对自己的思想活动本身具有直接的意识,它是甚至比我们多数人设想的更内在、更复杂的现象。

到目前,我们得到的惟一结论是:(至少对某些人来说,)**最内部的自我中被最清晰地感觉到的那部分原来大多存在于一系列的头部"调整"活动中**。这些活动,由于得不到注意和思考,常常不能如其所是地被感知和归类。此外,还有一种更模糊的感觉;但它究竟是对较弱的生理过程的感觉,还是对主体性本身——思想成为"它自身的对象"——而非对客观事物的感觉,这到目前还是个有待探讨的问题,就像它究竟是一种不可分割的活跃的灵魂实体(soul - substance),还是人称代词"我"的拟人化,或是关于它的性质的其他猜想这类问题一样。

(游冠辉　译)

论梦

弗洛伊德



【阅读提示】《论梦》是弗洛伊德于1901年应一位德国编辑之约而写的，它以简洁、概括的形式浓缩了其代表作《释梦》一书的基本观点。弗洛伊德通过对梦的分析而打开了无意识心理的堂奥，对20世纪人类思想产生了深远的影响。

【关键词】隐梦，梦念，凝缩作用，移置作用，形象化，性欲愿望，象征作用。

一

在所谓前科学时代，人们不难对梦做出解释。当他们醒后记起一个梦时，他们就将梦看成是某些恶魔般的或神圣力量的某种体现。在自然科学的思维模式兴起后，这些富于洞见的神话便演化为心理学。对现代受过教育的人而言，很少有人怀疑梦是梦者自己心灵的产物。

既然梦的神话假说遭到遗弃，那么梦便需要做出解释。数百年来，关于梦的产生条件，梦与清醒心理生活之间的关系，梦在睡眠状态中进入知觉所依赖的刺激条件，梦的内容与清醒生活大相径庭的诸多特征，梦的观念意象与某情感之间的不连贯性，以及梦倏忽即逝的特性，即清醒思想将梦视为某种异己产物而弃置一边并使之在记忆中消失的特性等等，所有这些问题都未得到澄清，而且，我们至今也没有提出令人满意的解决。但最使我们感兴趣的还是梦的意义问题，这一问题具有双重含义。首先，它要研究做梦的精神意义、梦与其它心理过程之间的关系、以及梦可能具有的生物功能；其次，它要探明梦能否被解释，以及梦

是否和其它精神结构一样具有某种“意义”。

关于梦的意义的评估，我们可以划分出三种不同的思想路线，第一种思想路线反映在某些哲学家的著作中，它和古代一样，给了梦以过高的估价。这些哲学家认为，梦生活的基础是心灵活动的某一特定状态，甚至将这种状态美誉为向更高精神境界的升华。例如，舒伯特主张，梦是精神对外部自然力量的解放，也是灵魂对感官束缚的解脱。其他思想家虽不至走得那么远，但也都认为，梦主要产生于心理冲动，并代表那些在白天不能自由展开的精神力量的表现。多数观察家都同意，梦至少在某些方面(如在记忆中)具有更高级的活动能力。

与此形成鲜明对照的是为多数医学家所采纳的观点，认为梦很少能达到精神现象的水平。在他们的理论看来，梦的诱发因素只是感官刺激或躯体刺激。这些刺激或者是从外部对睡眠者发生作用，或者是偶然地在其内部器官中活跃起来。他们认为，梦到什么毫无意义，就像“不懂钢琴的人用十个指头在琴键上乱拨时”发出的声音一样没有意义。宾兹认为，梦无非是“一些躯体过程，这些过程没有任何功用，而且在多数情况下都是病理的。”因此，梦生活的全部特征，可以解释为是由分离器官或尚未休眠的脑细胞群的不连贯活动造成的，这种活动由生理刺激引起。

关于梦的通俗看法很少受到这一科学论断的影响，也不关心梦的来源；它似乎坚信，梦无论如何都具有某种意义，而且与对未来的预测有关，这种意义可以通过对其扑朔迷离的内容的某些解释过程发现。解释的方法在于对所记住的梦的内容进行转换，这种转换可以根据固定的线索对梦的内容逐一加以转换，也可以将梦作为整体转换为另一个与之具有象征联系的整体。对这种解释企图，态度严肃的人付之一笑，认为“梦是空谈”。

二

有一天，我惊奇地发现，在有关梦的观点中，与事实最为接近的不是医学观点，而是通俗观点，尽管其中仍含有迷信成份。因为，在我将能够有效地解决恐怖症、强迫症以及妄想狂等问题的一种新的心理学研究方法应用于梦时，我得出了一些新的结论。从那以后，这种方法以

"精神分析"的名义被整个一个学派的研究者们所接受。许多医学研究者正确地观察到，在梦生活与清醒生活中的大量疾病状态之间，确实存在着诸多类似。因此，我们有理由相信，在心理病理结构研究中获得满意结果的方法，也可以用来研究梦。恐怖症和强迫症不同于正常意识正如梦之间不同于清醒意识，和梦一样，它们的根源亦不为意识所知。在这些病理结构中，实践目的导致了对它们的起源和发展模式的研究；因为经验表明，发现那些虽不为意识所知、但将病理观念与心灵的其余内容联结起来的思想，也就等于是解决了症状，并导致对那些至今尚未受到抑制的观念的掌握。因此，心情治疗便构成了我用以解释梦的方法之起点。

通过对梦的各分离成分的联想，我获得了许多作为我的心理生活产物的思想和回忆。由梦的分析所揭示的这些材料均与梦的内容密切相关，而这种关系不可能使我从梦的内容中推出新的材料来的。梦不具有情感，且不连贯、不好理解；但在我发现梦背后的思想时，我体验到强烈而合理的种种情感冲动；而这些思想本身则是合乎逻辑的，其中某些核心观念多次呈现出来。我还可以指出这些由分析而得的材料之间更密切的关联，并由此表明这些材料汇聚于一个结点；但由于某些隐私而不是科学的原因，我不能公开地这样做。否则我必将泄露许多隐私，因为对这个梦的分析揭示了许多我自己都不承认的事情。那么这里便产生一个问题，即我们为什么不选择另外一些更适合于将其分析公开的梦例呢？那样就能得到更令人信服的证据，表明分析所揭示的材料具有某种意义和连贯性。原因在于每一个梦例的分析都必将产生一些同样不宜公开、同样引起我慎重的材料，这一困难也不能通过选择别人的梦加以分析而得到避免，除非条件允许我抛弃所有伪装而不致伤害那些依赖我的人。



西盖罗斯

《现实中存在的我们的形象》

至此，我相信，梦在**被分析之后，可以看成是对充满意义和情感的思想过程的一种替代。**虽然关于从这些思想引起梦的过程，我们尚不知其性质如何，但我们可以看出，如果把梦看成纯粹的生理过程而没有

精神意义,或看成是在睡眠状态下各分离的脑细胞群孤立活动过程,那是错误的。

还有另外两点也很清楚,即梦的内容比梦所代替的思想要短得多;分析已经表明,**梦的诱因是做梦前一天晚上的一件很不重要的事情。**

当然,我不会仅仅根据这一个梦的分析就得出这些广泛结论的。但是,如果经验表明,对任何梦的自由联想都能得到类似的思想,其中某些内容正好是梦的不同成分的复现,且以合理而可理解的方式相互关联,那么我们就可以排除一种可能性,认为在第一次实验中所观察到的关系纯属偶然。因此,我认为可以采用一个术语来集中体现我们的新发现。为了能够将记忆中的梦与通过对这个梦的分析所示的相关材料加以区分,我将前者称为"**梦的显意**",而将最初未做任何区分的后者称为"**梦的隐意**"。因此,这里又出现了两个新的问题:(1)将梦的隐意转换为记忆形式的显梦的心理过程是什么;(2)造成这一转换的必要动机是什么?关于将隐梦转换为显梦的过程,我称之为"梦的工作",而这一活动的对立面,即对这一过程进行反向转换的过程,就是我们所知道的分析工作。由梦引起的其它问题——如梦的诱因问题、梦材料的起源问题、梦可能具有意义、做梦过程可能具有的功能以及梦被遗忘的原因等等——所有这些问题的论述,都是基于新发现的隐意,而不是基于梦的显意。由于我把有关梦的研究文献中所有自相矛盾的或错误的观点都归咎于对由分析所揭示的梦的隐意的无知,所以下文我将竭力避免对**显梦**和**隐梦**之间的混淆。

三

从隐梦向显梦的转换过程值得我们全面注意,因为它是我们所知道的精神材料由一种表达方式向另一种表达方式转变的首要事实,是从一种我们能够立即理解的表达方式向一种我们需要通过努力和指导才能理解的方式的转换,虽然这种转换过程也必须被认为是我们的心理活动功能之一。

从其隐意与显意之间的关系来看,梦可以分为三种类型。第一,是那些具有意义且同时可以理解的梦,亦即那些可以毫不费力地将之纳入我们的心理生活背景中的梦。我们有许多这样的梦,这种梦大多为

时短暂，且一般不引起我们的特别注意，因为这些梦没有什么奇异之处。顺便指出，这些梦构成一种强有力的证据，反驳了那种认为梦起源于分离的脑细胞群活动的理论。它们未提供任何迹象表明有所谓减弱的或零散的心理活动，但尽管如此，我们也从不怀疑它们是梦，且不会把它们与清醒生活相混淆。第二类梦虽然自身是连贯的且具有某种明显的意义，但却同时令人迷惑不解，因为我们不知其意义与我们的心理生活有什么关系。例如，梦见一位所喜爱的亲属死于瘟疫便是这类梦之一例。对于类如亲属之死这种事情，我们没有任何理由去期待、害怕或设想；于是我们会惊奇地问："我怎么会产生这种念头呢？"第三类梦既没有意义又不可理解，这些梦显得松散、混乱且没有意义可言。我们所做的梦大多数都表现出这些特征，这些特征也构成了对梦加以轻视并认为梦是受到某种限制的心理活动产物的医学理论的基础。这种梦很少不表现出不连贯的特征，特别是在较长、较复杂的梦中尤其如此。

关于显梦与隐梦之间的分别，只对第二类梦、特别是第三类梦具有重要意义。正是在这两类梦中，我们才碰到种种难解之谜，必须将梦的显意代之以隐意才能理解。但与我们的预期相反，我们又遇到阻碍我们全面理解隐梦的种种动机力量。大量类似经验的重复使我们怀疑，梦的不可理解且混乱的性质与报告显梦背后的隐意的困难之间，存在着某种密切而有规律的关系。

四

我们倾向于认为……梦的显意与隐意之间的对立，在某种程度上正是愿望满足造成的。但是，梦的工作的另一个结果，即制作不连贯的梦，更引人注目。就任何一个梦而言，如果我们在梦的观念成分的数量或其记录篇幅与由分析所揭示的梦念以及梦所隐含的各线索之间做出比较，那么我们将毫无疑义地发现，**梦的工作已完成了大量压缩或凝缩工作**。在分析刚开始时，我们很难就凝缩的程度做出判断，但随着分析工作的深人，凝缩作用的印象就越来越深刻。显梦的每一成分都能引起两条或多条联想线索，而每一梦境也似乎是两个或多个印象成经验结合而成的。

我们所了解到的梦中的凝缩作用可以大致概述如下：梦境的每一

成分都是由不同梦念材料"多因素决定的";它并非来自某个单一的梦念成分,而可以回溯到全部梦念。这些成分在梦念中未必是密切相关的,而可以分属于相差甚远的梦念。从其最严格的意义上讲,梦的一个成分是梦的内容中所有这些分离材料的一个"代表"。但是,分析还揭示了梦的内容与梦念之间相互关系的另一个方面。正如梦的每个成分都与若干梦念相关一样,每个梦念也都可以由梦的多个成分加以表现;联系的线索并非单向地从梦念向梦的某一内容汇聚,而是在整个过程中双向相互交叠。

凝缩作用和由梦念向梦境的转化("戏剧化"),构成了梦的工作的最重要、最特殊的特征。但我们至此尚未论及必须对材料加以压缩的动机。

五

就我们现在所关心的复杂且混乱的梦而言,光有凝缩作用和戏剧化还不足说明梦念与梦的内容之间的巨大差异。这其中还有第三个因素在起作用,我们需细加推敲。

首先,当我们通过分析而对梦念有所了解时,我们发现,显梦的材料与潜隐梦念的材料大为不同。这肯定只是表面现象,若通过仔细分析,这一差异便不复存在,因为我们最终发现,全部显梦是由梦念派生出来的,而且,几乎全部梦念在显梦的内容中得到表现。但尽管如此,其间仍存在某种差异。在梦中突出而明显并构成其主要内容的东西,实际上在梦念中只起极其次要的附属作用;而我们觉得最为突出的梦念,则完全可能不以观念材料形式在显梦中出现,或者只在显梦的某个模糊的边缘区域出现。我们可以将此描述为:**在梦的工作的过程中,思想和观念的精神强度会转移到其它在我们看来不重要的事物上。**其它任何过程都不能如此地掩盖梦的意义并使显梦与梦念之间的关系难以辨识。这一过程我们称之为"**梦的移置作用**"。在这一过程中,思想的精神强度即它的重要性和情感潜能,被转换成感觉的生动性。我们想当然地认为,显梦中最清晰的成分正是最重要的,但实际上,〔由于移置作用的发生〕往往正是那些不甚清晰的显梦成分,才是主要梦念的直接派生物。

〔用尼采的话来说〕我所谓的移置作用也可称为"精神价值的转换"。但是,对这种现象,我不想做出全面评估,而只想指出,这种移置作用或精神价值的转换在不同的梦中,其发生的程度相差甚远。有些梦完全不发生移置作用,这就是那些具有意义且可理解的梦,如那些不加伪装的愿望表达的梦。但也有一些梦,其中梦念的精神价值发生了全面转换,或者说,梦念中的全部重要因素均已被代之以琐屑之事。而且,在这两种极端情况之间,我们可以发现一系列过渡情况。一个梦越显得模糊和混乱,那么移置作用在它的形成过程中所起的作用也就越大。

在结束讨论梦的移置作用之前,我不能不指出梦的形成中的一个明显过程,正是在这一过程中,凝缩作用和移置共同起作用。在考察凝缩作用时,我们已经看到,具有某一共同成分某一联系点的两个梦念如何在显梦中被一个复合观念所替代的方式,其中一个相对明显的核心代表了它们的共同点,而不甚明显的次要细节则代表了它们的不同方面。如果在发生凝缩作用的同时还发生移置作用,那么所建构的就不是一个复合观念,而是一个"中介的共同实体",它与两个不同元素都发生关系,就像平行四边形的两个分量产生一个合量一样。

对于发现梦的工作的这些令人迷惑的努力,其背后的动机是什么而言,更迫切需要加以研究的是移置作用过程,而不是凝缩作用过程。

六

我们很难从显梦中发现或认出梦念,主要就是移置作用造成的,除非我们能够理解梦念发生歪曲的原因是什么。但梦念还要经受另一种较温和的转换,它使我们发现梦的工作方面的一个易于理解的新的成就。我们通过分析**最初发现的梦念**,往往以其不同寻常的表达方式使我们感到惊奇。它们不是以通常的思维语言形式表现,而是相反地以明喻、暗喻或类似诗歌语言的形象加以象征表现。对于梦念表现方式的限制条件,我们不难做出说明。梦的显意大多以图画式的情景来表现,因而梦念首先必须经历相应的改变以适合这表现方式。如果我们想象用一些列图画形式来表达一篇政治性社论或法庭辩护词,那么我们就不难理解梦的工作因适应在显梦中的表现力考虑而做出的种种改

变了。

梦念的精神材料通常都包含对印象经验的回忆——这种经验往往都回溯到童年早期——并以视觉形象表现出来。梦念的这一部分只要有可能,就会对显梦的形式产生决定性的影响;它就像是结晶作用的核心,吸引着梦念材料并影响其分布。梦境无非就是这类印象深刻的经验的某种变化形式的复现,并因插入各种成分而复杂化。相反,真实情境很难以原来面貌直接呈现于梦中。

然而,梦的内容并非完全由各种情境构成,它也含有视觉映象和言语的不连贯片断,甚至还含有未加改变的思维片断。因此,或许我们应该对梦的工作以某种为梦所必需的独特表现形式来复现梦念的种种方式,做出简要的说明。

分析表明,梦念是一种结构非常复杂的精神情结,其不同部分之间具有多种逻辑关系:它们代表突出的地位和背景、各种条件、枝节和例证、一系列证据和反论。每一思路都必然伴有其对立面,清醒思维所具有的一切特征,均在这种材料中有所表现。**所有这些,要变成一个梦,则其精神材料就必须经历巨大的压缩作用,经历导致某种新形式的内部分化作用和移置作用,以及对其中最适合于梦境建构的那些部分的选择。**如果我们考虑到这些材料的起源,那么这一过程就可以称为"退行"。但在退行这种转换过程中,精神材料失去了原有的逻辑关系。梦的工作接受过来加以处理的,似乎只是梦念的实质性内容。恢复被梦的工作破坏了的这些关系,则是分析工作必须完成的任务之一。

七

关于梦的工作,我们的讨论还没有结束。除了**凝缩作用、移置作用和对精神材料的形象化处理**外,我们还不得不指出梦的工作的另一活动,虽然这种活动未必在每个梦中都出现。关于梦的工作的这一部分,我不想做全面阐述,而只想指出,理解其性质的最简单方法是假定,这一活动只有在梦的内容已经形成之后才发生作用。因此,它的功能在于对梦的各成分加以组织,使之看起来像是一个连贯的整体。这样,梦就获得了一个门面(虽然它不能对梦的内容进行全面的掩盖),因而也就通过稍加修改而获得了初步的解释。顺便指出,对梦的内容的这种

修改，只有在不过分拘泥于细节时才有可能，而它对梦念的表现仍可能有奇怪的误解。在对梦进行分析之前，我们必须对这种解释企图的背景加以澄清。

梦的工作的这一部分，其动机显而易见。即对梦的这最后修正是出于可理解性的考虑，而且，这一动机也揭示了这种活动的起源。它对梦的内容的处理方式，和正常精神活动对所呈现的知觉内容的处理方式相同。它以某些预期观念为基础来理解梦的内容，甚至在刚知觉到梦的内容时就以其可理解的假定对之加以安排；它在这样做时冒着歪曲梦的内容的危险。事实上，如果它不能使之与熟悉的事物相一致，便会陷入最不可思议的误解中。众所周知，如果我们不根据已知的某些东西从可理解性的考虑去歪曲知觉，那么我们就不可能看出一系列不熟悉的符号或听出一连串不懂的字词。

经历这种与清醒思维完全类似的精神活动修正过的梦，可称为"构造完好"的梦。在有些梦中，这种活动完全失败，甚至根本没有安排或解释梦材料的企图；而且，由于我们在醒后觉得自己与梦的工作的这最后一部分相同，因而做出梦是"完全混乱"的判断。但从分析的角度看，由一些不连贯的片断随便堆积起来的梦，与详加修饰并具有门面的梦，同样是有价值的。在前一种情况下，我们确实还省去了消除梦内容的附加成分的麻烦。


迈克·色瑞《亘古的孤寂》

但是，如果认为梦的门面只是我们心理生活的意识动因对梦的内容强加的误解或任意的修饰，那就错了。在竖立门面时，梦的工作经常利用预先存在于梦念中的表达愿望的幻想，这种幻想与我们所熟悉的在清醒生活中的"白日梦"具有同样的性质。通过梦的分析所揭示出来的表达愿望的幻想，一般都是幼儿期某些景象的复现或修改形式，因此在某些情况下，梦的门面直接揭示了梦的真实核心，只是这一核心被其它附加材料歪曲了而已。

除上述四种活动外，梦的工作不再展现其它活动。如果我们把"梦的工作"定义为将梦念转换为梦的内容的过程，那么我们就会得出结论，即梦的工作不是创造性的，它本身不产生任何幻想；它不做任何判

断和结论；除了对材料的凝缩、移置并将之转化为图像形式，外加最后一点解释性修正作用外，它不具有其它任何功能。的确，我们在梦的内容中发现有一些事物，并倾向于认为是其它更高级理智功能的产物；但在每一个梦中，分析都令人信服地表明，这些理智活动早已在梦念中完成，只是被显梦接受过来而已。梦中得出的结论无非只是梦念中某一结论的复现。梦念结论如果不加改变地进入梦中，便看不出有什么问题；但如果梦的工作将某一梦念结论移置其它材料，则这一结论会显得荒谬没有意义。梦的内容中出现计算只是表明了梦念中有计算；但是，虽然后者总是理性的，如果梦的成分受到凝缩或其数学运算被移置其它材料，那么梦中计算会产生最意想不到的结果。甚至梦中言语也不是原生的，它们实际上是说过、听过、读过的言语之大杂烩在梦念中复活，并完全再现于梦中，但它们的起源则被完全忽视，其意义也受到极大的改变。

八

我们既已通过前面的讨论对梦的工作有所了解，不免会想，梦的工作是一种十分奇特的精神过程，而且就我们所知，还没有什么过程与之相类似。于是，我们似乎将过去对梦的惊奇全部转移到梦的工作上。然而事实上，梦的工作只是我们对一系列精神过程的初步发现，这些过程产生着癔症症状、恐怖症、强迫症以及妄想等。对这些精神过程而言，凝缩作用以及首先是移置作用，也构成了它们的基本特征。另一方面，向图像形式的转换仍然是梦的工作所独有的特征。如果这一解释置梦于一个独立的系列而与精神疾病所产生的其它结构相并列，那么我们就更有必要去发现诸如梦的形成这类过程的主要决定条件了。如果说，无论是睡眠状态还是疾病状态，都不属于这些决定条件，那么我们不免会感到惊讶。正常人日常生活的全部现象，如遗忘、口误，笨拙动作以及某一特殊类型的错误等，其产生的精神机制均与梦及癔症等其它症状的机制完全相类似。

问题的关键在移置作用，它是梦的工作的特殊成就之最为突出者。如果我们深入研究这一问题，就会认识到，**移置作用最关键的决定条件是纯粹精神性的，即某种在本质上属于动机的因素。**在梦的分析中，我

们应考虑那些不可回避的经验。只有一种方法能说明这种普遍存在的事态,即假设这些梦念真的存在于我的心灵之中,并拥有一定的精神能量或强度,但却处于一种独特的精神情境中,从而**不能进入我的意识**(我把这种情境称为"压抑"的一种)。因此,我们不得不得出一个结论,即在显梦的模糊性与某些梦念的压抑状态(即不能进入意识)之间,具有某种因果联系。梦必然是模糊的,从而不至于暴露被禁止的梦念。于是我们便获得"梦的歪曲"("dream-distortion")这一概念,它是梦的工作的产物,目的在于**伪装**。

九

我们既已建立起压抑概念,并揭示了梦的歪曲与被压抑的精神材料之间的关系,因此能够就通过梦的分析而得出的基本发现做出一般的说明。我们发现,那些可理解且具有意义的梦,是不加伪装的愿望满足;也就是说,在这种梦中,梦境表达了对某一为意识所知的愿望的满足,它来自白天的生活,且必然引起梦者的兴趣。对那些模糊且混乱的梦的分析,也得出了完全类似的结论:其梦境也表达了一种愿望的满足,这种愿望均来源于梦念;但却以某种不可辨认的方式被压抑着,只有通过在分析中加以追溯才能解释。这种梦的愿望或者为意识所不容而被压抑,或者是与某些被压抑的思想有关并以此为基础。因此,这种梦的规律如下:**它们是被压抑愿望的伪装满足**。有趣的是,从这一点来看,那种认为梦预示未来的通俗信念得到了进一步证实。**实际上,梦所表现的未来,并不是即将发生的未来,而是我们所希望的未来**。因此,对梦的通俗看法和对其它事物的通俗看法一样:它希望什么便相信什么。

就与愿望满足的关系而言,梦可以分为三类。第一,以不加伪装的形式来表达一个未受压抑的愿望,这种梦通常为幼儿型的梦,在成人身上很少发生。第二,以伪装的形式来表达一个被压抑的愿望。显然,我们所做的梦大多属于此类,且需要分析才能理解。第三类梦虽然也表达一个被压抑的愿望,但很少甚或没有伪装,一般都伴有焦虑并为焦虑所阻断。在这种情况下,焦虑代替了梦的歪曲,而在第二种情况下,焦虑只是因为梦的工作而得以回避。我们不难证明,在梦中引起我们焦

虑的观念内容，都曾是一个愿望，但却一直遭受着压抑。

还有一些带有痛苦内容的梦，虽然很清晰，但梦本身并不显得痛苦。正因为如此，这种梦不能算是焦虑梦，但一直被当做梦没有意义和精神价值的证据。对这种梦的分析将表明，它们是对被压抑愿望的伪装完善的满足，也就是说，这种梦属于第二类。分析也将表明，这种梦巧妙地采用了移置作用来伪装愿望。

十

迄今为止，哲学家们尚没有机会关注压抑的心理学。因此，我们可以通过对梦的形成中事件的发展过程建立一种形象化的意象来先行研究一下这一尚未知的问题。我们已经提出的图示——当然并非仅仅取自梦的研究——的确相当复杂，但我们不能再简化了。**我们的假设是，我们的心灵机构具有两个思想建构的动因，其中第二个动因的产物能自由进入意识，而第一个动因的活动本身就是潜意识的，并只能通过第二个动因才能进入意识。**在这两个动因之间有一个**稽查作用**，它只允许与它相一致的材料通过，而阻止其它材料的通过。根据我们的定义，遭受稽查作用排斥的材料便处于压抑状态。在某些条件如睡眠状态下，两个动因之间的强度关系发生改变，从而使原先遭受压抑的材料不再受阻。就睡眠状态而言，这可能是稽查作用的松懈所致。在这种情况下，原先被压抑的材料便得以进入意识。然而，由于稽查作用从来不会完全被取消而只是被还原，所以被压抑的材料要进入意识，就必须经受某种改变以缓和其冒犯性，因而成为意识的东西就是一个动因的意图与另一个动因的要求之间的一种妥协。**压抑——稽查作用的松懈——妥协的形成**，这不仅是梦的形成的基本模式，而且也是其它许多心理病理结构的形成模式。而且，对后者而言，和梦的工作一样，我们也可以看到，妥协的形成伴有凝缩作用、移置作用以及使用表面联想等过程。

我们没有理由否认一个事实，即我们为解释梦的工作而提出的假设中，有一种"恶魔"因素在起作用。我们已形成一个印象，即模糊梦的形象，就像是一个依赖于另一个人的人不得不说出的一些话，而这另外的第二个人却对此感到不快；正是在这一比喻的基础上，我们建立了梦

的歪曲作用和稽查作用的概念,并试图将我们的这一印象转为一种心理理论,虽不成熟,但至少是明白易懂的。不管对这一问题的进一步研究会使我们把两种动因看成是什么,我们都可以发现其中具有与我们的假设相对应的某种关系,即第二种动因控制着通向意识的途径,并阻止着第一种动因进入意识。

一旦睡眠状态结束,稽查作用就恢复其全部力量,并能够排除一切在它松懈时乘虚而入的东西。这至少构成对梦的遗忘的部分解释,且已被无数观察所证实。我们看到,在对一个梦的叙述或分析的过程,常有一段似乎已被忘记的梦境又重新出现。这些从遗忘中拯救出来的梦境,往往是我们理解梦的意义的最好、最直接的途径。而且,这必然正是某些梦境被遗忘却又一次遭受压抑的惟一原因。

十一

一旦我们认识到,梦的内容是愿望满足的表现,而它的模糊性是因稽查作用造成的被压抑材料的改变,我们就不难发现梦的功能。一般都认为梦干扰着睡眠,但奇怪的是,我们却得出一个完全相反的观点,认为**梦是睡眠的护卫者。**

就儿童的梦而言,我们可以毫不困难地接受这一论断。不管睡眠状态或由睡眠状态所引起的精神变化是什么,它都是由入睡的决定造成的,这种决定或者是外部强加给孩子的,或者是由劳感引起的;而且还必须排除对精神机构的各种刺激,睡眠才有可能。排除外部刺激的方法是我们所熟悉的,但如何排除那些干扰睡眠的内部心理刺激呢?我们可以考察一下母亲是如何哄孩子睡觉的。孩子不停地提出各种要求;如他要求再吻他一下,或他还要玩一会儿等。母亲满足他的一些要求,但利用她的权威将另外一些要求推到第二天。显然,每一个愿望或需要都会对入睡产生阻抑效应。我们都知道格罗勒[19世纪奥地利通俗作家]所描写的一个淘气孩子的故事,他在夜间醒来,冲保姆叫道:"我要那只犀牛。"一个好孩子不会这样大声叫喊,而是梦见自己在玩一只犀牛玩具。因为在睡眠中,梦者相信梦所表现的愿望满足,所以梦能够排除这个愿望并使睡眠得以继续。无疑,梦象正是以这种方式被相信的,因为梦象具有知觉的精神假象,而儿童尚未发展出对这些幻觉或

幻想与现实加以区分的能力。

对成人而言,这种区分能力已经形成,他们也理解,愿望是无济于事的,并在长期实践中知道如何延缓愿望的满足,直到能够通过漫长而迂回的道路来改变外部世界。所以成人也就很少在睡眠中通过短暂的精神途径达到愿望满足,甚至根本不产生这种愿望满足;而且在我们看来可以依据儿童梦的模式建构的一切,其实都需要更复杂的解决方法。另一方面,对成人而言,就其各种感觉来说,其精神材料都产生了为儿童所不具备的分化。由于生活经验的作用便产生了一种精神动因,对心理冲动施加某种支配和抑制性影响。而且非常严格地保持着这种影响。此外,由于与意识和随意运动之间的关系,它又用最强有力的精神力量的手段加以武装。一些童年期冲动因对生活无用而受到这种动因的压制,而任何来自这些冲动的思想材料也因此处于压抑状态。

由于我们据以认识我们的正常自我的这一动因集中于睡眠愿望,它似乎受到睡眠的心理生理条件所迫而放松它习惯于在白天抑制被压抑材料的力量。对这种动因本身来说,这种放松无疑不会带来什么伤害。不论儿童心灵的压制冲动多么活跃,作为睡眠状态的结果,它们仍难以进入意识,它们通向运动的途径亦受阻。但是,必须防止睡眠受到它所阻碍的危险。无论如何,我们必须假定,即使在深度睡眠中,也有一定数量的注意在警惕着感觉刺激,这种警惕有时认为醒来比继续睡更好。否则就无法解释,我们如何能够随时在某种特殊性质的感觉刺激下惊醒。例如,生理学布达赫早就指出,母亲会被婴儿的低泣唤醒,磨工在磨子停止转动时也会惊醒,大多数人在自己姓名被轻声呼唤时亦如此。这种处于警觉中的注意也会指向内部产生于被压抑材料的愿望刺激,并与之结合而产生梦。梦作为一种妥协,同时满足着两种动因。它一方面通过把愿望表现为已得到满足而为被压抑的或在被压抑材料的帮助下形成的愿望提供某种精神的满足,另一方面又使睡眠得以继续的方式满足了另一个动因。从这方面看,我们的自我就像个孩子,对梦象表示信任,似乎想说:“是的,是的!你很对,但让我继续睡吧!”我们醒后对梦的低估、并将这一低估与梦的混乱且显然不合逻辑的性质相联系,可能只是我们睡着的自我被压抑的冲动做出的判断,这种判断或许还基于睡眠的这些干扰因素的运动无能。这些轻蔑的判

断，我们有时在睡眠中也能感觉到。如果梦的内容过于跨越稽査作用，我们会想："那不过是个梦而已，"并继续睡觉。

虽然有些边缘性的梦如焦虑梦不再能阻止对睡眠的干扰，反而立即中断睡眠；但这一事实也不构成对上述观点的反驳。在这种情况下，梦就像一个诚实的守夜人，他首先执行着压制干扰的职责，以保护市民的睡眠，但后来，如果干扰变得严重而不能由他单独来应付的，他就唤醒市民来执行他的职责。

当外部刺激影响睡者感官时，梦的睡眠守护功能显得尤为明显。一般都认为，睡眠过程中的感官刺激会影响梦的内容，这一点可以由实验证实，并构成对梦的医学研究的发现之一。但顺便说一句，这一点估计过高了，但这一发现却引起了一个至今尚未解决的问题。因为实验者对睡者施加的感官刺激并不能在梦中加以正确识别，所以可能有无数种解释，因而解释的选择显然取决于任意的精神决定；但在心灵中自然不会有这种任意决定的事。对外部感官刺激，睡者可以有多种反应方式，他既可以因此醒来，也可以继续睡眠而不顾刺激。在后一种情况下，他可以用梦摆脱外部刺激，这也有多种方式。例如，他可以梦见自己处于与刺激完全不相容的情境之中，从而摆脱外部刺激。一个会阴部患有脓疮的患者就采用了这种方法。他梦见自己骑在一匹马上，把缓解痛苦的泥敷膏当做马鞍，从而避免干扰。或者更常见的是对外部刺激做出某种解释而使之进人当时正等待着满足的被压抑的愿望关系之中，从而剥夺其真实性，就像是把它当一种精神材料来处理。例如，有人梦见写了一本情节特殊的戏剧在剧院上演，第一幕过后，掌声雷动……在干扰中止之前，睡者一定已成功地延长了睡眠，因为他在醒后已不再有任何噪音了；但他正确地断定，必然有人拍打了地毯或床垫。睡者在被大声吵醒前所做的每个梦，都企图用另一个原因来解释唤醒刺激以延长睡眠，即使只是短暂地延长。

十二

任何接受稽查作用是梦的歪曲的主要原因这一观点的人，都不会对释梦的一个结果表示吃惊，即**成人的梦通过分析，大多可以追溯到性欲愿望**。这一论断并非针对那些具有不加伪装的性内容的梦，即所谓

"性梦"。即使是"性梦",就其对性爱对象的选择而言,就其不顾梦者在清醒时对性欲的种种限制而言,就其在通常情况下被称为"性倒错"的诸多奇怪细节而言,也够令人惊奇的了。然而,对大量在其外显内容中没有性爱成分的梦而言,分析解释工作都表明它们是性的愿望满足;而且另一方面,分析表明,大量作为"前一天残余"的、清醒生活中活动所遗留下来的思想,也只有借助于被压抑的性欲愿望,才能在梦中得到表现。

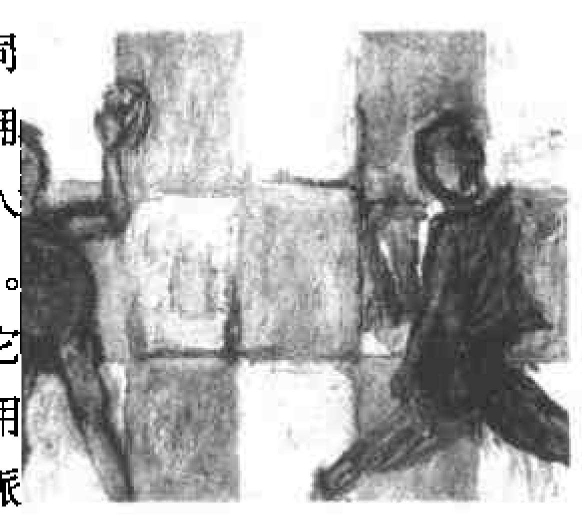
之所以如此,并没有什么理论的必然性;但要解释这一事实则必须指出,任何其它本能都不会受到文化教育要求如此深刻的压制,同时对大多数人而言,性本能也是最容易逃避最高心理动因控制的本能之一。我们已经知道,婴儿期性欲的表现一般都不那么显眼,而且往往受到忽视和误解,所以我们可以正当地说,几乎**每个文明人都在这些方面保持着婴儿期的性欲形式**,并由此能够理解,被压抑的婴儿期性欲愿望是怎样为梦的建构提供了最频繁而又最强烈的动机力量。

表达性欲愿望的梦要成功地在显意中表现得天真而没有性欲,那只有一种方法,即对有关性观念材料不加以直接的表现,而代之以梦的暗示、引喻及其它类似的间接表现方式。但与其它间接表现方法不同,梦所采用的材料必须不是直接可理解的。满足这些条件的表现方式通常都是事物的"象征"表现。因为一般认为,使用相同语言的人拥有同样的象征符号,而对同样象征的使用则未必采用同样的语言,所以象征受到特别的关注。又因为梦者自己都不知道他们所用象征的意义,所以要发现象征和它所代替或代表的事件之间的意义,开始时都比较困难。但这一事实本身则是无可置疑的,而且对释梦技术至关重要。因为,借助于梦的象征作用的知识,我们能理解显梦不同成分或不同片断的意义,在某些条件下,甚至能理解梦的全部,而不必请梦者谈谈他的联想。在这里我们接近了民间理想的释梦的方法,另一方面则正回到古人所使用的释梦的技术,古代人的释梦和用象征方法进行的释梦是一致的。

虽然梦的象征研究还很不完善,但我们已能够就此肯定地提出一些一般论断和专门知识,有**些象征意义单一且具有普遍性**。如皇帝和皇后(或国王与王后)代表父母,房屋代表女人,而房屋的出入口代表女人身体的各开口处。**梦的象征大多用以代表人、人体部位以及与性欲**

有关的活动;特别是生殖器,可以用各种稀奇古怪的象征来表现,而各种各样的物体也都可以用来象征生殖器。锋利武器、长而硬的物体如树干、棍棒等,象征着男性生殖器;而柜、箱、炉灶、车厢等可以代表子宫。在这些情况下,替代物的共同成份是可以直接理解的,但也有其它一些象征,其中联系就不那么好掌握了。如楼梯或爬楼梯象征性交,领带或围巾象征男性生殖器,森林象征女性生殖器等。这些象征往往引起我们疑虑,直到我们能够用其它方法理解了潜藏于其中的象征关系。此外,还有大量梦的象征具有双性意义,既可指男性生殖器,也可指女性生殖器,视其背景而定。

有些象征受到普通传播,并能为同一语言或文化群体的全部成员共同拥有;但也有些象征只限于最严格的个人范围,是个体建构于自己的观念材料。就前者而言,我们可以辨出某些象征,它们对性观念的象征作用可从语言学的用法中直接找到证据(如从农业活动中派生出来的象征"施肥"、"播种"等)。另一些象征与性观念之间的关系可以回溯到蛮荒时代,甚至不能为我们的理智活动所把握。时至今日,在我从本段落开始时所划分的两类象征的任何一类中,我们构建象征的能力仍然没有衰竭。我们可以观察到,新发明的物体(如飞船)往往立即可能用做普遍适用的性的象征。


巴塞利茨《再见》

顺便指出,如果认为,只要我们对梦的象征作用(即"梦的语言")有了进一步的认识,我们就能不依赖于梦者对梦的联想而做出解释,并完全回复到古代的释梦技术,那是不可能的。除了个体象征与普遍象征使用的不稳定外,我们不能绝对地说某个梦的某一成份是否应做象征解释,也不能说一个梦是否其全部内容都应作象征解释。有关梦的象征作用的知识,只能使我们翻译显梦的某些成分,而不是要我们必须放弃前述释梦的技术规则。只是在梦者的联想不足或根本没有联想时,象征作用才为我们的解释提供有价值的辅助作用。

对于理解每个人都共有的所谓"典型"梦或在某些人身上"不断发生"的梦来说,梦的象征作用也是不可缺少的。

关于梦中的象征表达方式,如果上述简短的论述尚嫌不足,那么我

可以提请读者注意我们在这个主题上所掌握的最重要知识的一个方面。**象征作用决不限于梦，它不是梦所特有的，它在童话、神话、传奇、笑话、民间传说等领域也起着类似的作用，从而使我们能够看出梦与这些产品之间的密切关切。**我们一定不要认为，梦的象征作用只是梦的工作的一种创造，它实际上很可能是潜意识思维的基本特征之一，正是潜意识思维为梦的工作提供了凝缩作用、移置作用和戏剧化的材料。

十三

我已指出，释梦的任务是将梦代之以潜隐梦念，即揭开梦的工作所编织起来的面纱。在这一阐述过程中，我提出了大量有关梦的工作本身的机制，以及所谓压抑的性质和条件的心理学问题；另一方面我又肯定了梦念的存在——它是一切最高级精神结构的丰富储藏，其特点是具有正常理智功能的一切特征，但除非在显梦中以歪曲的形式加以呈现，否则它又无法进入意识。我不得不假定，每个人都具有这样的梦例，因为每个人，包括最正常的人，都能够做梦，潜意识的梦念材料及其与意识和压抑的关系，又进一步引起一些重大的心理学问题，而这些问题的解决，无疑必须等分析澄清了其它精神病理结构的起源之后才有可能，如癔症症状、强迫症观念等。

（高申春　译）

意识与什么是无意识

弗洛伊德



【阅读提示】本文选自弗洛伊德晚期重要著作《自我与本我》。他从心理分析的临床实践出发，指出无意识是一个不可或缺的概念，人的整个心理状态包括意识、前意识和无意识三个部分，从而揭示了深层心理学的本质特征。

【关键词】压抑，抗拒，无意识，前意识，自我。

将心理区分为意识与无意识学是精神分析学的基本前提；而且只有这个前提才使精神分析学有可能解释心理生活中的病理过程——这些病理过程的普遍性像它们的重要性那样值得重视——并把它们安置科学的结构之中。换句话说，精神分析学不能把心理的主体置于意识中，但是必须把意识看作心理的一种性质，这种性质可能和其他性质一起出现，也可能不出现。

如果我可以设想所有对心理学感兴趣的人都阅读这本书的话，那我就应该准备好看到我的一些读者会在此停顿下来，不再读下去；因为在这里我们遇到了精神分析学的第一句行话。对于大多数受过哲学教育的人来说，关于有不是意识的心理的东西的思想是那么的不可思议，以致在他们看来这种思想是荒谬的，仅用逻辑就可驳倒的。我相信这只是因为他们从来就没有对使这种观念成为必要的催眠和梦的有关现象——除了病理现象以外——加以研究。他们的意识心理学在解释梦和催眠的各种问题时显得无能为力。

"被意识"(being consceous)首先是一个纯粹描述性的术语,它基于具有最直接、最确定的性质的知觉(perception)。经验不断表明,一种精神要素(例如:一种观念)通常并不是在时间上延续了一定长度的意识。相反,一个意识状态在特性上是特别短暂的;此刻作为意识的观念不一会儿就变了样。虽然在某些容易出现的条件具备以后它还会恢复原样。在这间隔当中,我们并不知道这种观念是什么。我们可以说它是"潜伏的"(latent),这样说是意味着它在任何时候都能变成意识。或者,如果我们说它是**无意识**(unconsious),我们也应当对它作出正确的描述。这里,"无意识"与"潜伏的并且能够变成意识的"是一致的。毫无疑问,哲学家们会反对说:"不对,'无意识'这个术语在这里不适用;只要观念处于潜伏状态,那这就全然不是任何心理的东西。"在这一点上反驳他们只会把我们引向无益的措词上的争辩。

但是,我们沿着另外一条途径得出无意识这个术语或概念,即在研究某些经验中发现心理动力学起了一部分作用。我们发现——也就是说,我们不得不这样想——有非常之强有力的心理过程或观念存在着,虽然它们自己并不是意识的,但却能够在心理过程中产生普遍观念所产生的一切结果(包括那些本身能够变成意识的观念所产生的结果)。这里不必再重复以前多次解释过的那些细节,而只要指出这样一点就够了,精神分析理论在这一点上断言:这样的观念之所以不能变成意识,是因为有某种力量与其对抗,否则它们就能够变成意识,随后必将显示出它们与其他为人们所公认的心理要素间的差异是多么微小。一个事实已使这个理论成为不可辩驳的,这个事实就是,在精神分析学的技术中,已经找到一种方法可以消除那种对抗力量从而能使前述那些观念成为意识。**我们把观念在成为意识之前所处的状态称为压抑**。在分析工作中,我们坚持把实行压抑和保持压抑的力理解为**抗拒**。

这样,我们从压抑的理论中获得了无意识概念。对我们来说,**被压抑的东西(the repressed)是无意识的原型**。但是,我们看到,我们有两种无意识—— 一种是潜伏的,但能够变成意识;另一种被压抑的,在实质上干脆说,是不能变成意识的。这一对心理动力学的理解不能不影响到术语和描述。仅仅在描述性的意义上是无意识的而不是在动力意义上是无意识的那种潜伏,我们称之为**前意识**(preconsceous);我们把术语**无意识**限制在动力意义上无意识的被压抑上;这样,我们现在就有了三

个术语了:意识(Cs)、前意识(Pcs)和无意识(Ucs),它们的意义不再是纯粹描述性的了,与其说前意识接近无意识,大概不如说它更接近意识,并且,既然我们称无意识为心理的,那我们就应该更不犹豫地称潜伏的前意识为心理的。但是我们为什么不与哲学家们取得一致意见,循着习惯的道路,把前意识,也把无意识都与意识心理区别开来,以代替我们的说法呢?哲学家们会提议:应该把前意识和无意识描述为"类心理"(psychoid)的两个种类或两个阶段,这样也就可以达到协调一致。但是,随之而来的是无穷无尽的说明上的困难;而一个重要的事实——这两种"类心理"在几乎所有其他方面都与公认的心理相一致——就会由于某一时期(这个时期对这些心理或它们之中的最重要的部分还一无所知)的偏见强而被置于不突出的地位。

现在我们就可以很自如地使用我们的三个术语——意识、前意识和无意识,只要我们不忘记在描述性的意义上有两种无意识,但在动力的意义上只有一种。就阐述问题上的不同目的而言,这个区别在某些情况下可以被忽视,但在另一些情况下当然是必不可少的。同时,我们或多或少已习惯于无意识这个模棱两可的词,并且运用得也不坏。就我看来,要避免这种模棱两可是不可能的;意识与无意识的区别最终是一个知觉的问题,对它必须回答"是"或"不是",知觉行为本身并没有告诉我们为什么一件事物可以被知觉到或不被知觉到。谁也不能因为实际现象模棱两可地表现了动力的因素而有权发出抱怨。

但是,在精神分析工作未来的过程中,甚至这些区别也会被证明是不恰当的,从实践角度来讲也是不够的。在许多方面,这一点已经变得很清楚了;但决定性的例证还在下面。我们已经形成一个观念:每个个人都有一个心理过程的连贯组织;我们称之为他的**自我**。意识就隶属于这个自我;自我控制着活动的方法——就是说,控制着进入外部世界的兴奋发射;自我管理着它自己所有的形成过程的心理力量,在夜间入睡,虽然它即使在入睡的时候也对梦进行稽察。**压抑也是从这个自我发生的**。通过压抑,自我试图把心理中的某些倾向不仅从意识中排斥出去,而且从其他效应和活动的形式中排斥出去。在分析中,这些被排斥的倾向处在自我的对立面。分析面临着一个任务,就是去掉抗拒,自我正是用它来表示自己与被压抑的东西无关。现在我们在分析中发

现，当我们把某些任务摆在一个病人的面前，他会陷入困境；在他的联想接近被压抑的东西时，联想就会消失。然后我们告诉他；他已经被某种抗拒所控制，但他对这一事实还是一无所知，**即使他从不舒服的感觉中猜测那个抗拒现在还在他身上起作用，他仍不知道抗拒是来自他的自我并且属于这个自我**，所以我们发现我们处在一个毫无预见的境地。我们接触到了自我本身中的一些事情，它们也是无意识，它们的行动像被压抑一样——就是说，它们在本身不被意识到的情况下产生一些强大的影响，它们需要经过特殊的工作才能成为意识。从分析实践的观点来看，这一发现的结果是，如果我们坚持我们习惯的表达方式，例如，如果我们试图从意识和无意识的冲突中追溯神经症的根源，我们就会处于一片朦胧和无穷无尽的困难之中。我们将不得不用另一种对立——它来自我们对心理结构状态的洞察，即用现实清晰的自我与由自我分裂出来的被压抑的部分之间的对立来取代这个冲突。

但是，对于我们的无意识概念，我们的发现结果尤为重要。动力学考察使我们做了第一个修正；我们对心理结构的洞察则引导我们做出第二个修正。**我们认识了无意识与被压抑的东西并不一致；所有被压抑东西都是无意识的，这仍然是正确的；但并不是所有的无意识都是压抑的。**自我的一个部分——多么重要的一个部分啊——也可能是无意识，毫无疑问是无意识。属于自我的这个无意识不像前意识那样是潜伏的；因为如果它是潜伏的话，那么它不变成意识就不能活动，而且使它成为意识的过程也不会遭到这样巨大的困难。当我们发现我们面对着假设第二个不是被压抑的无意识的必要性时，我们必须承认"处于无意识中"这个特征对于我们开始丧失了意义。它变成一种能有许多意思的性质，我们无法像我们应该希望做的那样把这种性质作为一个影响深远的、不可避免的结论的基础。然而我们必须提防忽视掉这个特性，因为处于还是不处于意识中这个属性乃是我们在深蕴心理学的黑暗中最终依凭的一盏指路明灯。

（张唤民、陈伟奇　译）

现代人的心灵问题

荣格



【阅读提示】荣格(1875－1961),瑞士著名心理学家,分析心理学派的创始人。本文选自荣格的名著《现代灵魂的自我拯救》。在西方现代思想家中,荣格可以说是受东方神秘主义思想影响最深的一位,他一生都对巫术等超自然现象笃信不疑。他在本文中指出现代西方人的精神世界已陷入困境,而这只有从东方思想源头中去寻找解脱之道。

【关键词】现代人,世界大战,精神生活,心理学,宗教经验,东方人的精神。

一

由于现代人的心灵问题和我们所生存的现代关系太密切,因此我们无法作任何公平的论断。现代人是一种结构新颖的人类;现代问题是一个刚刚出现,其答案在于未来的问题。因此,我们要谈及现代人的心灵问题,充其量只能把这一问题加以叙述——而假使我们想要找到一点蛛丝马迹之答案的话,我们也许应该从不同的立场去作说明。

首先,且让我举个显然极端缺乏谨慎态度的例子。我们所谓的现代人,一位感知最现代的人,当然并非人人皆是。相反地,**他是一位伫立在高岗上,或站在世界最边缘的人,他眼前是茫茫一片未来的深渊,头顶上是苍穹,脚底下是其历史已笼罩着一层原始迷雾的全体人类。**现代人——或且让我们再重复"最现代的人"一句话吧——可以说是寥寥无几、千载难逢的。很少人有资格被冠上此一头衔,因为这种人应该是觉醒程度最高的人。既然做为地地道道的现代人就必须彻彻底底地感知做为一个人的存在性,因此其意识性该是最强烈,其无意识性该是

最微小的人。我们都明白，一个人单凭生活在现在并不就有资格被称为现代人。因为果真如此，凡是每位现在活着的人都可算是现代人了。其实，**惟有对现在最具有感知性的人才是现代人。**

一位地地道道被我们称为现代人者是孤独的。他之所以如此是有其需要性的，而且是自古皆然的，因为每当他要向意识领域作更进一步之迈进时，他就和他原本要和大众"神秘参与"——埋设在普通的潜意识中——的初衷离得愈来愈远，每当他要举步向前时，其行动就等于强迫他离开那无远弗届的、原始的、包括全人类的潜意识。从心理学的观点来看，即使在我们今日的文明社会里，大部分最低阶层的民众所过的生活几乎和原始民族一样地无意识。高一级的民众则能随着人类文化的萌芽而开始表现出相当程度的意识性，只有最高阶级者，其意识性之程度才能赶得上过去几世纪以来的生活阶段。惟有具备如同我们对该词所下之定义的人，才算是一位真正生活在现代的人；他是惟一具有今日知觉性的人，而且他是惟一发觉随波逐流之生活方式为太无聊的人。除掉其历史价值外，过去的价值与奋斗故事已经再也引不起他的兴趣。是故，他已经是位地地道道最"不历史的"人，而且是一位和完全生活在传统里的群众疏远的人。事实上，惟有当他已经漫步到世界边缘，他才算是一位完完全全的现代人，他须把一切被人遗留下来的腐朽之物完全加以遗弃，而承认他现在仍伫立在一片会长出万事万物的空旷原野前。

真正的现代人不是模仿他人，自愿安贫者，而且——更痛苦的是——是一位拒绝一切历史所加给他的圣贤荣耀者。"不历史"便犯了普洛米修士的罪，因此，就这层意义而言，**现代人是活在罪恶当中的。**高一级的意识性，在程度上可说就像是背负罪过的重担。可是，正如我所说的，惟有一位不但超越了属于过去的意识阶段，而且完全履行了世界所指派给他义务的人，才可能达到现代的意识境界。为此之故，他必须是一位见解正确、多才多艺者——一位不但和他一样有相同成就，而且要超出一点点的人。惟有凭借这些本能，他才有办法进人高一级的意识境界……现代乃代表着一个过渡的程序，而惟有意识到此点的人才能自称为现代人。

有很多人自称现代——尤其是那些伪现代人。因此，真正的现代人往往只有在那些自称为老古董者当中才能找到。他之所以作这样的

选择有其充分的理由。第一，他强调过去，为的是要在他打破传统以及我所说过的罪过效力之间求得平衡。第二是因为，他想避免被人误认是伪现代人。

每种好的品质都有其坏的一面，因此凡是世界上的善一定也有其相对的恶。这是令人痛心的事。就因为如此，所以对于现代的意识，便有了导致建立在幻想基础上之得意的危险。换言之，人**总是幻想我们正活在人类历史的极盛时期，幻想自己是无数世纪以来的结晶与成果。果真如此，我们就该了解，我们亦该勇敢地承认我们的无知；我们同时亦濒临几千年来之期望与希望的绝望边缘。**基督宣扬其理念已近千年的今天，我们眼见的不是救世主再度君临之天国的千福年，而是存在于基督教国家之间的世界大战、铁丝网、毒瓦斯。这真是一场天上人间的大浩劫。

面对着这样一个情景，我们不免又要自怨自艾了。当然现代人是活在一个极盛时期中，然而明天他便要被超越了；他确实是传统发展下的产物，然而他同时亦正处于人类希望中这最可悲的绝望境地。现代人深知此点……就整体上而言，我相信，经过无理性之战争后，现代人所受到的心理打击是致命的，因而最后已陷人了迷惑的深渊，我并没有夸大其词。

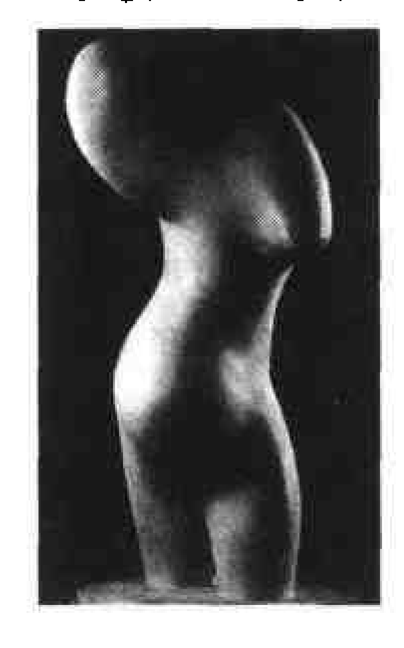
当然，我对现代人的心灵问题之研究，大都是建立在我和他人之接触及我个人所感受到的经验上。我对于上百个受过教育者的个别心灵生活有相当的了解，其中包括有病的、健全的，来自白人世界及文明世界的各个角落；面我的叙述便是凭借这些经验。无庸置疑的，我只能把其中的一面加以描述，因为我所观察到的都是其心灵生活的动向；这些都是深藏在我们内心的东西——甚至可以说是在心的内部。在此我必须说明的是，心灵生活并非永远如此；心灵并不是随时随地都可从心的内部找到。**有时是可从全人类或不称为心灵生活的整个历史中找到。**譬如说，我们可随便选出任何一个古文化来，特别是可选择那极富有客观性、坦诚地招认出他们之罪行[①]的埃及古文化。我们不可能把巴哈的音乐当作只是个人情感的表现，同样地，我们亦无法把金字塔和撒卡

① 根据埃及人的传统说法，当一位死人在阴间的审判官前受审时，他须把没犯过的罪行全部供认出，而犯过的罪却不必提及。——原注

拉(Sakkara)坟墓看做只是个人之问题与个人感情的表现而已。

凡是经由任何一种外在形式,不论它是祭典性的或精神性的,人之一切精神宿愿因而得以达成,其情绪得以排遣——其中我们可拿现存的宗教做为说明的例子——那么我们便可说,这是人心的外现。而严格讲来,心灵问题便不可能存在了。根据这个道理,心理学的发展可说完全是过去几十年间的事,虽说早在此以前,人类便具有可看出心理学题材之事实的智力与反省力了……我们今天由于已开始感受到精神上的需要性,所以才有心理学的发现。当然,过去从未有人怀疑心灵不存在的情况,只是,过去没引起人的注意——没人注意到它的存在。人跟它在一起却没看到它。可是今天如果我们不全力去研究心灵的动向,我们便无法继续生存下去了。

最先注意到此现象,便是医学界的人士;因为牧师只是一心一意地把精力浪费在建立一个不受干扰的心灵,使之归向一种为人所公认的信仰体系里。只要此一体系能够真正地表现生活的话,那么心理学便只能成为健全生活的附属品,而心灵本身便不再会有问题了。当人仍然过着群体动物之生活时,他可说是没有他自己的心灵;其实他也不需要自己的精神生活,他只需与常人一样,相信灵魂不灭说便可以了,可是一旦他感到无法接受他生下来时之当地宗教形式的约束——一旦此宗教已无法包容其生活的全部——那么心理学便成为不能单独以教堂的标准去研究的独立物。这就是为什么今天我们有一种以经验为基础,而非以信仰之条款或任何哲学体系之假设为基础的心理学。**我们之所以有此种心理学,在我看来,可以说是一种精神生活的深度不安现象。**一个时代之精神生活的分裂,和一个人之精神生活的激烈变化,其形式是一样的。只要一切正常,精神力得到适当正规的运用,我们内心便不会有不安的危险。不受到迷惑或疑虑的袭击,我们便不会有崩溃的现象。可是只要任何一两个精神动向受到了阻碍,我们便会有像河流受到阻塞的感受。水流会向其发源地倒流;内向的人需要一种有形体者所不需要的东西,于是乎我们的内心便起了冲突。惟有陷人此一悲惨状况后,我们才会了解心灵;或换句话说,我们才会开始感受到,我们的意志



阿尔普《女子的躯体》

已受到了阻碍,这实在令我们疑惑不解,格格不入,也是我们之意识观所容纳不下的。佛洛伊德在精神分析方面所下的功夫,把这一点说明得最清楚。他最先发现的是,不正常的性生活犯罪意念之表面意义和一位文明人的意识观,都是势不两立的。凡是受到这些观念影响的人便是叛道者、罪犯或疯子。

我们不能假设说,此部分的潜意识或人类心灵中的前头部分是完全新出现的东西。也许它早已在每个文化中存在很久了。每个文化中都产生出和它相反、具有破坏性的东西,然而在我们之前的文化或文明都未曾有过被迫正正经经去研究这些心灵的伏流。心灵生活一向都以某种形而上学之体系表露出来。可是,有意识性的现代人虽然已经很顽固地用尽了各种方法去尝试过,至今也不得不承认精神力的重要性了。这便是现在与过去的区别所在。我们已不可再否认,潜意识激动时的影响力——即至少在目前,我们已经无法运用自己的理智去对付的精神力。我们甚至于已经把这些力量当做一门科学来研究——这可以说是我们热诚的明证之一了。

二

世界大战之浩劫所带来在我们意识观里的革命,已在我们的内心生活中产生了,它摧毁了我们的信仰和我们的价值。通常我把外国人认为是政治与道德的堕落者;可是,现在的现代人已不得不承认,从政治上与道德上来看,他和任何一位外国人比起来,其境况可以说是彼此彼此。以往我总相信,我有要他人遵守秩序的责任,现在我也承认,我自己也该纠正自己了。我之所以义不容辞地这样做,原因是,我已看得很清楚,**我对于理性之世界组织的存在可能性已开始感到渺茫。那种千百年的古老梦想,那种世界大同的梦想,已经渐渐褪色了**。现代人在这方面的疑惑,已使他本来对政治与世界改革的热诚不寒而栗了;犹有进者,对于应用其精神力到外在世界的可能也已不再那么乐观了。由于他的疑惑,现代人须反求诸己,他的能力开始流往其来源了。他把一直就存在于那边,但因过去水流一向都还顺利,而深藏于泥泽中的心灵内涵冲击到水面上来。可是中古时代的人对世界的看法,与我们显得多不同啊!对他而言,地球是固定在宇宙中间不移动的,而周围便是供

给它温暖的太阳在那里旋转。所有的人类都是上帝的子民，受准备给他们永恒幸福之天神的抚爱；他们都确知所应为之事，以求得永恒幸福的人生，他们亦都知道怎样在一个腐败的世界中拯救自己。像这样的生活对我们而言，即使在我们的梦中也已经不再是真有其事了。自然科学早已把这个可爱的面纱撕成碎片。那个时代就和孩童时代一样，已经离我们相当遥远了，那是个孩子们心目中之父亲是世界上最英俊、最强壮者的时代。

现代人已经失去其中古时代兄弟们所有的心理信心，现代人的信心都已为物质安全、幸福及高尚等理想所代替。可是这些理想要能实现，所需要的乐观成分当然更多。甚至于物质的安全现在亦成为泡影了，因为现代人已开始发觉，在物质上的每一次"进步"阶段，总是为另一次更惊人的浩劫带来更大的威胁。单凭这种情况便足够令人不寒而栗了……倘若他开始离弃此一充满绝望、完全由不断之建设与破坏而构成的盲目世界，倘若他开始往自己内心深处作一探察的话，他一定会发现，那是一个他很乐意离开的充满混乱与黑暗的地方。科学甚至于已经把内心生活的避难所都摧毁了。昔日是个避风港的地方，如今已成为恐怖之乡了。

过去二十年来，对"心理学"之普遍兴趣的滋长已充分证明了一点，即现代人已多多少少开始把他的注意力由物质转回到其内在问题上了……今天的这种心理学兴趣证明了，人类已期望从他未曾在外在世界中接受到的心灵生活里有所收获；某种显然是存在于宗教中，但已找不到的东西，至少对现代人而言，可说是如此的。宗教的种种仪式对现代人而言，已不再是发自内心的宗教——不再是其精神生活的表现；在他看来，那只能被归人外在世界中的东西。他已无法获得非俗世之精神的启示；可是他把各种宗教与信仰都当作星期日的衣裳，一件一件地穿了又穿，然后又筋疲力尽地一件一件地脱掉，丢在一旁。

我说，现代人和十九世纪的朋友们完全不同。现代人已经满怀希望地把注意力集中到心灵上去，在我看来并没有夸大其辞；他的这种做法是完全不求助于任何传统信仰的，而是一种如归人诺斯第教之类的宗教经验。这些运动都尽量以科学的姿态出现，因此倘若我们斥之为只是一种胡闹或假面具，便大错特错了；他们的做法可以说是证明他们

不再具有追求西方宗教精华的信心，而是真正在从事于“科学”或学问的探求。**现代人对于从信心出发的教理及建立在这些教理上的宗教已感厌烦了。只有当这些教理的知识内涵，能够和他的心灵生活之内在经验相一致时，他才肯加以拥护。他要亲自去体验。**

发现的时代甫于我们这一代结束，因为地球上已没有一个地方没被探险过了；其开端是当人们不再相信，只有北温带的人住在永恒阳光的乐土上，他们想要用他们的眼睛亲自去发掘、去看看，在为人所知的世界范围之外，还有什么东西存在。而我们这一代显然是正要埋头苦干地去发现，**存在于意识之外的心灵还有什么东西。**每一招魂术的团体里都有此问题：当灵魂失去了意识后，结果是怎样的呢？每位有神论者问：在更高的意识界中，我可体验到什么学？每位占星学者提出这样一个问题：在我意识力所能达到者之外，决定命运的有效力与决定因素是什么呢？而每位精神分析学者要知道：作用于心理症的潜意识力是什么呢？

我们这一代希望在精神生活里得到真正的经验。我们所要的是，亲身的体验，我们不想利用其他时代之经验为基础而去推论。然而，这并不意味，我们要放弃一切推论的方法——其中例如那些经人认可的宗教与实际的科学等都是。一位昔日的欧洲人如果对于这些发现作相当性之观察的话，他一定会大感惊讶，会觉得不寒而栗的。他不但会视此学科的研究为太笼统、太不可思议，而且，他一定亦会对于这些方法大感意外，因为他认为这些方法等于是滥用了人类在学问上的最大成就。假使一位天文学者知道了三百年前的一千个天宫图今天被画成一个时，不知会作何感想？假设教育家及哲学启蒙的拥护者获知，世人的迷信自古希腊到现在仍然未减少一个，又不知将说些什么？精神分析的鼻祖——弗洛伊德本人，已把存在于心理前头部分的一切泥渣、阴影及罪恶了解得极为透彻，而且亦把这些渣滓及溶渣公开出来；他费了九牛二虎之力，为的是要阻止人去追求身后之物，结果他一无所获，他的警告甚至于带来了反效果；很多人却因而开始对于这些渣滓非常珍惜。这纯粹是地道的乖僻现象；除非我们把这种现象解释为，这些人之心理现象完全是基于心灵本身所具有的吸引力，而不是一种对渣滓的喜好，我们是无法为它作任何解说的。

三

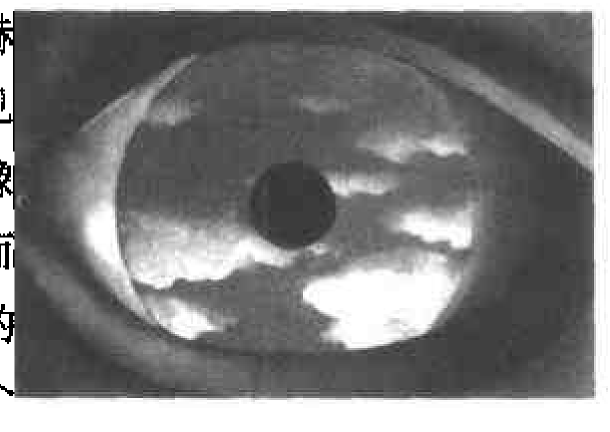
毫无疑问的，自从十九世纪之初——从法国大革命以来——人便开始渐渐重视心灵了，由于渐渐重视它，它才慢慢显出其吸引力 ……

事情就是这么巧，正当此时，一位名叫倍赫隆(Anquetil du Perron)者，他是一位住在印度的法国人，于十八世纪初叶时带回来一本Oupnek'hat的翻译本——一部有五十篇文章的“大战书”(Upanishads)。此书使西方人对于充满神秘性的东方人之心灵，有初步深刻的认识。就一位历史学家看来，这纯粹是一种毫无因果关系存在的巧合而已。可是就我的医学经验而言，我无法把它当做是偶然的意外看待。我认为这正和个人生活之心理原则不谋而合。因为只要每次意识生活中之某部分失去其重要性与价值的话——该方法便会这样说——在潜意识中马上产生补偿。这一点，我们可从物理世界中的能量不灭定律发现其相似性，因为我们的心理作用中亦有其能量性。任何心理值在为他用相等值代替以前是不会消失的。这便是心理疗法学者每日业务上的实际法则；它已经再三为人所确认，从未失效。做为一位医生的我毫不迟疑地就说，个人的生活不能不合乎心理学原则。在医生的眼光里，一个民族的精神生活不过稍比个人复杂而已。而且，话说回来，诗人不是常谈到其灵魂的国度吗？在我看来，这是个正确的说法，因为就某方面而言，**精神并非来自个人，而是来自整个民族与全体人类的。**就某种意义而言，我们只是一种无所不包的精神生活之一部分，或套句瑞典人的话，是一位“圣人”的一部分而已。

如此一来，我们便可打个比喻。正如做为人类的一分子，在我体内的阴影可为我唤起了有利的光明，因此在一个民族的精神生活中，黑暗也同样可带来光明。那些涌入圣母院的群众，每个人都有蓄意破坏之心，心中的黑暗与莫名力量发生了作用，使每个人提起脚步；同样的力量也在倍赫隆身上产生了作用，这一点在历史中，我们找到了答案。因为他把东方人的精神给了西方人，其所产生的影响程度，至今我们仍然无法估计。

伟大的革新从不来自上天，他们一向都来自地上；正如树从不由天空往下长，而是由地上往上生的道理一样，虽说其种子都是从上面掉到

地上的。世界上的动乱和我们意识的纷乱都是同一回事。万事万物都有关联性，因而迷惑便由此生。一般而论，社会上能够受心灵之意识力量支配去行事的，都是较低阶层的民众，那些在地方上较为瞧不起、较少发表言论的人——那些和声势显赫者比较之下，较缺乏任何学理之偏见者。站在高处去看，这些人大部分都像是一群悲惨的、可笑的喜剧演员；然而事实上，他们却都像那些受上天宠爱的基督徒们一样的纯朴。难道看到一个人心灵中之渣滓已积有一尺之厚还可能无动于衷吗？在 Anthropophyteia 一书里，我们发觉该书把许多最无聊的胡言乱语、最荒唐的动作和最粗野的幻想作极详尽的记录；同样地，艾里斯(Havelock Ellis)[①] 和弗洛伊德两人亦在他们的重要论文里对这些东西有所记录。他们的成就已得到了科学界的许多赞誉。他们的读者已遍布文明的白人世界。对于此种令人讨厌的东西所具有的那种狂热，那种近乎疯狂的崇拜现象，我们要为它作何解释呢？方法如下所述：令人生厌之物是心灵之物，是精神之物质，因而其价值就可与自古代废墟中留存下来的断简残篇等量齐观。甚至内心生活的秘密与令人感到刺耳的东西，对现代人而言，亦是无价之宝，因为那些东西令他们有受用无穷之感……外在世界将无法打消我们探求内心生活之真理的兴趣。无可置疑地，这便是此一精神变动的真正含义所在。我承认，这一切的观念确是极不合乎学理的，因为它们涉及了现代人感受最深刻的部分。可是，就精神而言，西方人的生活是不安的——倘若我们继续对精神之美存有错觉，对于此种残酷事实无所知悉，那么其危险性就要更大了。我认识一位红印第安的朋友，他是美国西南部一印第安村庄的村长。有一次，当我们正毫不拘束地谈论白人时，他对我说："我们不了解白人；他们老是渴求东西——老是坐立不安——老是追求某种东西。我们真想不通这是什么道理，我们确是无法了解他们。他们有尖锐的鼻子，薄而残酷的双唇，脸上的纹路那么多。我们看来，他们简



马格里特《虚假的镜子》

① Ellis, Henry Havelock(1859—1939)英国心理学家。由于他的父亲及外祖父都是船长，因此一生泰半在太平洋中渡过。他的心理学理论仅次于弗洛伊德。他主要是强调生物学之重要性，因而忽视了临床经验。

直像是疯子。"

我这位朋友虽然无法为白人正确地说出个名称，显然，他已把这只贪婪无厌、幻想到处——甚至于即使是跑到那些与他毫不相干的地方——为王的亚利安① 种猛禽看穿了。他同时亦等于指出，我们企图在万事万物中，将基督教义当做惟一的真理，我们认为白种人的基督惟一的救世主乃是夸大狂想症。当我们用科学和工业技术把东方搞得动荡不安，人心惶惶时，我们更从那边榨取贡品，甚至于派遣传教士到了中国。派到非洲的传道团体把当地的一夫多妻制扑灭后，结果娼妓制度大为流行。在乌干达每年便要浪费二万英镑在防止性病之蔓延传染，而比此更糟的道德水准低落更不用提了。但善良的欧洲人于脆发薪水给这批要履行教导工作的传教士们！其他更不用提及在玻里尼西亚(Polynesia)的受苦故事及鸦片贸易所给予他们的福祉了。

这便是当欧洲人走出其自己之道德香雾外所现出的一副本相。难怪在翻出久经埋藏的精神生活残渣之前，我们势非先把这一乌烟瘴气的沼泽清除干净不可。只有像弗洛伊德这样一位伟大的理想家才会穷其毕生之力去担当此一清洁的任务。这正是我们心理学的起点。对我们而言，惟有从此一目标出发，才是我们探求精神生活之实体、探求那些和我们格格不入及我们不愿看到的东西的办法。

四

我深知，这样讲可以说是已预期了意识的真正发展趋向。到目前为止，仍然无人对于心灵生活中的这些事物有任何通盘的了解，西方人只不过正在向认知这些事实的大道迈进罢了。由于某些理由，他们和它曾有一场极痛苦的挣扎。当然，史宾格勒(Spengler)②的悲观主义确实带来了某种程度的影响，然而此种影响已经很安全地只限于学术圈内。至于心理学的见解，因它一向都干涉私人的生活，很自然地便遭受到个人的反抗与拒绝。我并非说，这些反抗都是无意义的；相反地，我把它们看做是对付具有威胁性之破坏力的健全反应。一旦相对论应用

① Oryan 系印度、波斯、希腊、拉丁、喀尔特、条顿、斯拉夫等民族的通称。
② 史宾格勒(1880－1936)，德国历史学家，其名著《西方的没落》提出西方文明正在走向衰落的观点，在当时学术界引起很大的反响。——编者

来作为一种根本的、最后的原则时，它便具有破坏力了。因此，当我要大家把注意力转到心灵中那种可怕的伏流时，我的目的并非要高唱什么悲观的论调，我只是希望强调一个事实，潜意识不但对病者有极大的吸引力，对于健康者或具有创造力者亦复如此——虽说它也有其可怕的一面。**心灵的内部便是本性，而本性便是一种创造性的生活。当然，本性会把自己所建立的摧毁，可是她也会把它重建起来。**不论现代相对论在有形的世界中破坏多少价值，心灵一定会生出相等之量的东西。起初我们当然无法预见那些阴暗的、讨人厌的东西所通往的路途，可是无法忍受这一景况的人一定也看不见光明与美丽。光明永远是从黑暗生出来的，而太阳目前仍然还未停在空中不动以便满足人的渴望，或扫除他的恐慌感。难道倍赫隆（Anquetil du Perron）的例子不是已对我们说过，精神生活是怎么从黑暗中拯救自己吗？中国人既然不相信欧洲人的科学与工业技术正准备毁灭她，为什么我们要相信，我们一定会被东方人神秘的、精神的影响力所毁灭呢？

但是，我忘了一点，就是我们都未曾发觉到，当我们正用工业成就把东方人的世界搞得天翻地覆之际，东方人亦正以其精神成就把我们的精神世界弄得狼狈不堪。我们仍未想到，当我们从外面把东方人打败之际，也许东方人正从内部把我们包围住……我们仍然无法彻底了解，西方之有神论乃是一种属于东方式的浅薄性模仿。我们只不过刚刚着手研究星象学而已；可是对于东方人而言，这等于是他们每天的面包。我们研究性生活，起初是从维也纳和英国开始的，但却比不过印度人在这方面的研讨。有一千年之久的东方典籍能把富有哲理性的相对论介绍给我们，而不久前在西方提出的不定论便是中国科学的根本。Richard Wilhelm 甚至对我说，分析心理学所发现的某些复杂心理作用可以很清楚地从中国古文里找到。精神分析本身及因之而出现的各种主义——不用说是西方人所发展出来的——和东方人的古代艺术比较，可以说只是一种初学者的企图。在此顺便一提的是，精神分析和瑜珈论的相似性，Oskar - A.H.Schmitz 早已做过了追溯工夫。

有神论者有个可笑的想法，认为某位住在喜玛拉雅山或西藏的大圣人可以启发或引导世人的思想。东方对魔术之信仰所给予欧洲人的影响力，大得甚至有人竟说，我的一切理论都是受那位大圣人的启示，而我的灵感根本不算什么。此一说法在西方大为流行，而且甚受信仰

的大圣人神话，当然不是荒唐的，而是像每种神话一样，是一种重要的心理事实。新的精神形式将会从我们心灵生活的中心深处出现；它们将可协助我们消除亚利安鸟的那种无限制之贪欲的精神力表现。也许我们将会开始了解，那种在东方已经发展成一种暧昧的无为主义之生活的某种界限，以及当精神物与日常生活必需品同样有其重要性时，人生所不可缺的那种稳当性。然而，当此一切正盛行美国化之时，我们仍然与此阶段相差甚远。在我看来，我们似乎只不过是刚踏入一项新精神纪元的门槛而已。我不敢以先知自居，可是为了把现代人的精神问题理出一个大纲，我势必非把处于动荡不安时局下那种对安定的渴望特别加以强调不可，亦不得不把在朝不保夕之下对安全的那种渴望指出。新生活方式的产生有其遭遇上的需要，并非出自纯幻想或我们理想上的需求。

据笔者观之，今天的心灵问题之谜，可从精神生活对现代人所具有的那种吸引力寻得解答。倘若我们是悲观主义者，我们一定要称它是一种颓废的象征；倘若我们较乐观些，我们便会把它看做是西方世界中即将产生的一种广袤的精神变化之希望。总之，它是一项重大的表象。由于它的范围非常广阔，因此更显得令人瞩目，由于它的精神力量使得人们的生活方式产生一种无形的变化——而且正如历史所证明的，是不可预期的——因此就显得更重要些。这些至今仍然令许多人无从观察的力量，便是现在大家对心理学发生兴趣的原动力。当精神生活的吸引力足够令人不为之感到绝望或沮丧时，那么，它一定不会是种病态的或错误的现象吧！

放眼遥望这片白茫茫的世界，一切都显得那么荒凉、陈腐。现代人受本能的支使，放弃了前人走过的路，另辟蹊径，这和希腊罗马人遗弃那些陈旧的奥林匹克诸神，转而相信亚洲的神秘祭仪法是一样的。**深藏在我们心中，促使我们向外追求的力量，已和东方的有神论与魔术合而为一了；另外，这种力量亦同时是内向的，促使我们对于潜意识心灵特别加以注意。**同样地，它亦在我们心中产生了如同释迦如来佛于放弃其两百万诸神时所具有的那种疑惑与毅力。凭借着这毅力，他才能领悟出那种令人折服的原始经验。

因此，现在我们必须提出一个问题。我所说的现代人之一切是真

有其事吗？或只不过是纯属于现象错觉的结果呢？毫无疑问的，一定有成千成万的西方人，把我们所提到的事实看做是种毫不相关的意外事件；甚至于对大部分的受教育分子而言，它亦只能算是一种不遗憾的错误而已。可是我要问：当基督教方盛行于低阶级民众时，那些有教养的罗马人作何观感呢？圣经上的上帝目前仍然活在西方人的心目中，和阿拉（Allah）活在地中海以东的回教徒心目中一样。某一信仰者容易把另一种信仰斥为无知的异端，假使他改变不了他，便怜悯他或容忍他。此外，聪明的欧洲人更相信，宗教之类的事对于群众或妇女是有益的；可是，和经济与政治比较之下，便显得微不足道了。

我们实际所观察到的是，西方世界已激起了一种节奏更迅速的拍子——美国拍子——正和无为主义与隐退的超然态度成对比。于是，外在与内在生活之间，客观实在与主观实在之间，便形成了一个巨大的剑拔弩张之势。也许，它是老化的欧洲与青春的美国之间的最后一次竞赛；也许在意识下，人设法去逃脱自然法则的力量，和利用举世皆昏睡沉迷之际，去赢得一场更伟大、更光荣的胜利。两者是否各有其利与弊，则不得而知。有关此一问题，历史将给予我们一个答复。

唱出这么大胆的高调之后，在结束本文之前，我想再回到起初我所答应过的镇静与谨慎的诺言。其实，我不敢忘记，我的言论只不过是一个人的呼声而已，我的经验只能算是沧海之一粟，我浅薄的知识比显微镜下的视界大不了多少，我所见的只不过反映出世界之一角，而我的看法，只不过是一项主观的表白而已。

（黄奇铭　译）

论集体无意识

荣格



【阅读提示】本文选自荣格的演讲集《分析心理学的理论与实践》。他讲述了自己是如何发现集体无意识这一现象的一些有趣经历。他把无意识进一步分为个人无意识和集体无意识，后者是在人类早期进化过程中遗留下来的，并且在各种神话故事和民间传说中都能找到这些"原型"，而且它们对于任何种族的人都是共同的经验现象。

【关键词】原型，神话主题，心灵的痕迹，心理系统意象。

一

我们不可能直接把握无意识过程，因为这些过程是探测不到的。无意识过程不是直接被领悟的；它们只是在其产物中显现出来，根据这些产品的特殊性质，我们设想在它们背后一定还隐匿着某种东西，前者正是从后者中产生出来的。我们把这个黑暗隐藏的领域称为无意识心理。意识的外在内容首先是通过感官从周围环境得到的。其次，意识的内容也来自别的源泉，如来自记忆和判断过程。而这些属于内在领域。意识内容的第三个源泉就是心灵的黑暗部分即无意识。我们是通过特定的内在功能接近无意识这个领域的，这些功能并不处于意志的控制之下。它们是媒介物，无意识内容经由它们而达于意识的表面。

无意识过程是直接观察不到的，但是我们可把那些跨入意识门槛的无意识的产品分为两类。一类包括那些显然来源于个人的、可被认识的材料；这是些个人获得的东西，或者是那些构成整体人格的本能过程的产物。此外，还包括被遗忘、被压抑的内容以及创造性内容。这些内容并无特异之处。在另外的人那里，这类东西可能是有意识的。一

些人能够意识到另一些人所意识不到的东西。我把这类内容称为下意识(subconscious)或个人无意识(the personal unconscious),因为就我们所能判断的,这类内容完全由个人因素即由那些构造整体人格的因素所组成的。

此外,还有另一类内容,它的起源无从知道,或者无论如何不能把它的来源归结为个人获得物。**这些内容有一个突出的特点,那就是它们的神话特征。这些内容似乎并不只属于任何单个心灵或单个人物的模式,而毋宁属于一般人类的模式。**在我第一次接触到这些内容时,我对它们是否属于遗传很感疑惑,而我想,或许用种族遗传可以解释它们。为了解决这个问题,我去美国研究纯种黑人的梦,使我感到满意的是,这些梦的意象与所谓血缘或种族遗传无关,也不是个体通过自身经验获得的。这些意象属于一般人类,它们具有一种集体的性质。

我借用圣·奥古斯丁的话把这种集体模型称为"原型"(archetype)。**原型意味着模式(印迹),这是一类在形式和内容上都包含神话主题的远古特征。神话主题以纯粹形式出现在童话故事、神话、传奇以及民间传说之中。**一些著名的神话主题是:英雄形象、救世主、龙(常与英雄相关并为英雄征服的对象)、鲸或吞噬英雄的怪兽。英雄和龙的主题的某些变调是进入地下、深入洞穴即"下洞仪式"。你一定记得《奥德赛》中的乌利西斯到地狱去请教预言者提瑞西阿斯的情节。这个下洞主题在古代比比皆是,并且实际上是全世界共有的现象。它所表现的,是有意识的心灵沉潜到无意识深层这一内向心理机制。非个人的心理内容、神话特征,或者换言之原型,正是来自这些深层无意识,因此,我把它们叫做非个人的无意识或**集体无意识**。

我很清楚,对集体无意识这个特殊的问题我只能作最粗略的描述。但是,我将要用例子来说明集体无意识的象征以及我是如何把它从个人无意识中区分出来的。当我去美国研究黑人的无意识时,我心里怀抱着这样一个问题:这些集体模式是种族遗传呢,还是如哈伯特与孟斯这两个法国人(他们的研究独立于我)[①]所称呼的,只是一种"想象的先验范畴"呢?一个黑人向我讲述过这样的梦:梦中出现了一个像十字形那样被钉在车轮上的男子的形象。这里我就不讲述整个梦了,因为它

---

① H·哈伯特与 M·孟斯(Henri Hubert, Marcel Mauss)所著《宗教历史综述》,第 29 页。——原注

无关宏旨：这个梦当然包含有个人的性质，但也有对非个人观念的暗示，让我只把这方面的一个主题挑选出来。这个黑人生于南方，完全没有受过教育并且不很聪明。考虑到黑人的众所周知的宗教倾向，他很可能梦见被钉在十字架上的男人。十字架有可能是一种个人获得的东西。然而最不可能的是这个无知的黑人竟梦见人被钉在车轮上。这是一个极不寻常的图象。当然，我无法向你们证明，这个黑人以前从未有机会见过一张描绘车轮的画或听人讲过这类东西并因而梦见它；但如果他没有这种观念的任何模式，那就只能是一种原型意象（archetypal image），因为被钉在车轮上受难是一种神话主题。这车轮就是古代的太阳轮（sun - wheel），受难则是为了赎罪而奉献给太阳神的牺牲，正如从前人们为了换取土地的肥沃而把人畜当祭献一样。太阳轮是一种极其古老的观念，也许是最古老的宗教观念。正如罗得西亚雕塑所证明的那样，这种观念可以追溯到中石器时代与旧石器时代。真正的车轮只是在青铜时代才出现的；在旧石器时代它还未被发明出来。罗得西亚的太阳轮似与极端自然主义的动物绘画（如带有尖嘴鸟的著名犀牛画）同时代。因此，罗得西亚太阳轮是最原始的视觉形象，很可能就是一种原型太阳意象（archetypal sun - image）。[1] 但这种意象并非自然的东西，因为它总是分为四部分或者八部分（图 1）。这种图形——被划分的圆——是一种你可以在整个人类历史与现代人的梦中找到的象征。我们或许可以假定，真正的车轮正是根据这个视象发明出来的。我们的很多发明创造都始于神话预知与原始意象。例如炼丹术就是近代化学之母。我们的有意识的科学心智发端于无意识心灵。

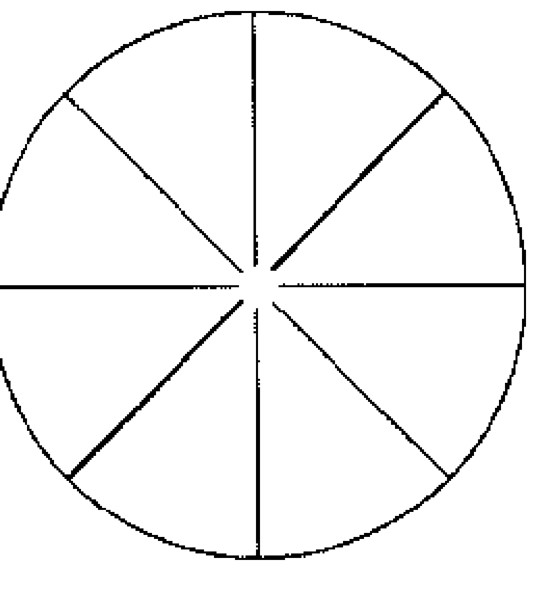


图 1：太阳轮

黑人梦中那个钉在车轮上的男人，是希腊伊克西翁神话主题的再现。伊克西翁由于得罪了人和诸神而被宙斯绑在一个转动着的车轮上。我以这个梦中的神话主题为例，只是为了向你们说明集体无意识这个概念。当然，单个的例子还不是最终证明。但人们却不好断言这

---

① 带尖嘴鸟的犀牛是在南非德兰士瓦省发现的，现存于比勒陀利亚省的博物馆里。该画发现于 1928 年并被大肆宣传过

个黑人曾学习过希腊神话，他不可能见过希腊神话人物的任何表现。再说，伊克西翁的形象也十分罕见。

二

我能给出详尽而充分的结论性证据，向你们证明无意识中这些神话原型的存在。但为了出示我的材料，恐怕需要两周的时间。我得先向你们解释梦的含义和分类，然后给出历史上所有的类似情况并充分解释其重要性，因为这些意象和观念所具有的象征意义，是公立学校和大学所不讲的，甚至连专家学者也鲜有知道。我多年研究这个问题并自己搜集材料，即便受过高等教育的听众，我也不指望他们熟知这类深奥难懂的东西。在论及梦的具体分析方法时，我将不得不深入到某些神话材料之中去，你们会看到，这一发现无意识产物的工作究竟是如何进行的。不过目前我只满足于这样的说法：在无意识这一层次中存在着神话模型，正是这些模型产生出那些不能归结为个人的心理内容，这些内容甚至可能与做梦者的个人心理相抵触。比如，你如果观察到一个受过良好教育的人做了一个他不该做的梦（因为该梦包含着最不可思议的内容），你一定会惊讶不已。**儿童的梦就常常包含着这种令人震惊的东西，因为这些象征意味深长，你会问：一个孩子怎么可能做这种梦呢？**

其实这很好解释。我们的心灵有其历史，正如我们的身体有其历史。比如，你可能对人有阑尾感到奇怪。人知道自己为什么会长阑尾？这是他生而有之的东西。许许多多的人不知道他们有胸腺，然而他们确实有。他们不知道他们的骨骼的某些部分是由鱼类进化而成的，然而事实正是这样。**我们的无意识心灵，像我们的身体一样，是一间堆放过去的遗迹和记忆的仓库。**研究无意识集体心灵的构造，可能会作出你在比较解剖学中也会作出的相同发现，我们无需认为这里有什么神秘的地方。但是因为我谈论集体无意识，人们便指责我宣扬蒙昧主义。其实，集体无意识一点也不神秘。它只是科学研究的一个新领域，而承认集体无意识过程的存在，也只不过是普通常识罢了。因为，一个孩子虽然不是生下来就有意识，但他的心灵并不是一块“白板”。小孩生来都有大脑，英国孩子大脑的工作方式不同于澳大利亚的黑孩子，而是以

一种现代英国人的方式工作的。大脑生来就有确定的结构,其工作方式虽是现代的,但却有着自己的历史。大脑是在数百万年的过程中建构起来的,它代表了这个历史的成果。很自然,正如身体一样,它也携带着这个历史的痕迹,如果你能摸索到心灵的基本构造,你自然就会窥见远古心灵的痕迹。

集体无意识的概念其实很简单。如果不是这样,人们就会把它当作奇迹来谈论,而我可不是传播奇迹的人。我只是按经验行事。如果我把这些经验告诉你们,你们也会得出关于这些远古主题的相同结论。我碰巧深入到神话之中,也许比你们多读了一些书。我本来并不是一个神话学研究者。有一天(那时我还在诊所)一个精神分裂症患者来看我,他产生了一种特别的视象。他要我对这视象加以分析,由于自己的迟钝,我不能够理解它。我想:"这人疯了,而我是正常的,我不应受他的影响。"但我的确感到困扰。我问自己:这视象意味着什么?我不满足于仅仅把它当作一种错乱,后来我读到一本书,作者是德国学者狄特利希,① 此君曾发表过某些古埃及论魔法的文章。我以极大的兴趣研读这本书,在书的第7页上,我一字不变地读到了我那病人的视象。这使我感到震惊。我问道:"这病人到底是怎样获得这个视象的?"他的视象不只是一个图象,而是由一组图象组成的,并且一丝不差地重复着。这里我不打算细谈这个视象,因为那会使我们离题太远。这是一个饶有兴味的例子,作为一个事实,我已将它公之于众。

这种令人惊异的类似促使我继续研究。你们也许还未接触过博学的狄特利希的著作,但假如你们读过他的书并观察过类似病例,你们也肯定会发现集体无意识这个观念。

三

我们探寻无意识心灵所能达到的最深层次是这样一个层次,在这个层次中,人不再有个体的区分,个人的心灵在这里扩展开来并融入人类的心灵——不是融入有意识心灵而是融入无意识心灵,在这里,我们所有的人都是一样的。正如眼睛、耳朵、心脏等器官除了细微的个人差

---

① A·狄特利希(Albercht Dieterich),《密拉斯礼拜仪式》。密拉斯(Mithras)为古波斯之光神或太阳神。

异外都具有其解剖学上的一致性一样，心灵也同样有其基本的共性。在这个集体的层次上，我们不再是些独特的个人，而就是一个人。你如果研究原始人的心理，你就能够明白这一点。**原始人心智的一个突出特点，就是个体与个体之间缺少差别，这种主客一体**的**现象被列维一布诺尔称为"神秘分享"**（participation mystique）。原始智力表现了心灵的基本结构，即那种集体无意识的心理层次、那种所有人都相同的潜在水平面。因为心灵的基本构造人皆相同，所以如果我们的经验发生于那个层次，我们是不能够加以区分的。我们不知道那里发生的事情是针对你的还是针对我的。在这个潜在的集体的平面上，存在着不能加以分离切割的整体性。一当你把分享理解为我们与一切人、物在根本上的同一，那你就会在理论上得出很多特殊的结论。你不应该比这些结论走得更远，因为这会带来危险。但某些结构是你应该探索的，因为它们能够对发生在人身上的很多特殊现象作出解释。

我想小结一下。我带了一张图表（图2）。这图表看起来很复杂，但其实很简单。假设我们的精神像一个被照亮的球体。透光的表面就是你主要适应的功能。如果你是一个长于思维的人，那么你的表层就是一个思维者的表层。你将用你的思维与事物打交道，你表现给人家看的也将是你的思维。如果你属于其他类型，你的表层就将是另外的功能。

图2：精神结构示意图

在这个图表中，**感觉**是外缘功能。人靠它从外部世界获取信息。第二圈是**思维**，人获得他的感官告诉他的东西；他将给事物以名称。其后他将对事物产生**情感**；他对事物的观察会伴有一种情调。末了他会对事物的来龙去脉以及可能的作为取得某种意识。这，就是**直觉**，人靠它得以预见将来。这四种功能构成了外部系统。

接下的领域表示与上述功能相关的有意识的自我情结（ego－complex）。在这个内部系统里，你首先看到的是**记忆**，它仍是一个可为意志支配的功能；它受自我情结的控制。然后是诸功能所具有的**主观因素**。

它们不受意志的严格指导但仍能为意志所压抑、排斥与强化。这些因素不再具有像记忆那样的可控性，尽管记忆有点狡黠。再后是**情绪**和**侵犯**，只有强力才能控制它们。你可以压抑它们，这是你惟一能做的事。你为了不致失去自制力而攥紧拳头，因为情绪和侵犯是比你的自我情结更为强大的东西。

一个粗略的图表是不可能如实地把这个心理系统表示出来的。它毋宁只是一把价值尺度，显示的是：随着你接近整个结构的黑暗的最底层——**无意识**时，表现于意志中的自我情结的能量或强度是如何逐渐减弱的。我们首先有个人的潜意识心灵。个人无意识是精神的这样一部分，这部分包含着那正好也能成为意识的所有内容。你们知道，很多东西都被称为无意识，但这只是一个相对的说法。在这个特殊的领域中，并不存在对每个人都必然是无意识的东西。有一些人，他们能够意识到人所能够意识到的差不多所有的东西。当然，我们的文明有着超常数量的无意识，但假如你到其他种族如印度或中国去，你就会发现，这些民族对于事物的意识需得西方心理学家成年累月地去发掘。还有，处于自然状态中的单纯民族常有一种对事物的非常意识，那是都市里的人所意识不到或者只有在精神分析专家的影响下方能梦见的。我在中学读书时就曾注意到这点。我曾住在乡下，与农夫、牲畜为伍，我对很多东西有着充分的意识，而别的孩子却没有。我有接触很多东西的机会，而且我对事物一视同仁，不持偏见。在你分析神经病患者或正常人的梦、症状或幻象时，你就开始渗人无意识心灵并能移去人为地设置在无意识心灵上的门槛。个人无意识的确是一种非常相对的东西，其范围能够被限制，能够变得很窄很窄以至趋近于零。一个人能够将其意识发展到他能说“人的一切我都不陌生”的程度，这是完全可以想象的。

最后，我们达到根本不可能被意识到的核心层次——原型心灵的领域。这个领域所包含的内容是以意象(images)的形式出现的，只有将这些意象与历史上的类似情况作比较，才有可能懂得它们。如果你不把某些材料认作历史性的，如果你不占有这些类似的东西，你就不能把这些内容归并到意识中去，这些内容就仍是些被投射出的东西。集体无意识的内容不从属于任何专断性意图、不受意志的控制。它们在你身上似乎并不存在，但实际上却起着作用——你在你的邻居而不是自

己身上看到它们。当集体无意识受激发而变得活跃时，我们对发生在他人身上的某些东西便有所意识。例如，我们发现邪恶的阿比西尼亚人在进攻意大利。你一定知道安那托尔·法朗士(Anatole France)所写的这个著名故事。两个农夫总是相互殴斗，有人想知道他们殴斗的原因，便问其中的一个："你为什么要仇恨你的邻居并和他争斗？"这人回答说："他是住在河对岸的！"这正像德、法两国的情形。你知道，我们瑞士人在大战期间曾有很好的机会阅读各种报道、研究那使莱茵河两岸像两尊巨炮互相对射的特殊机制，问题很清楚，人们在其邻居身上窥到了从自己身上窥不到的东西。

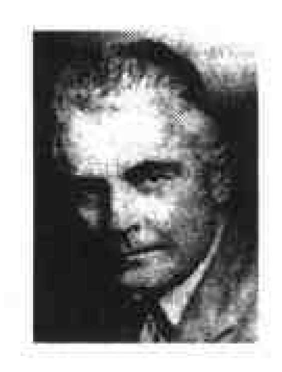
通常，当集体无意识在更大的社会团体内积聚起来时，结果便是大众的疯狂，这是一种可能导向革命、战争或类似事物的精神瘟疫。这样一些运动极富感染力——差不多是压倒一切的，因为当集体无意识被激活时，你就不是原来的那个你了。你不仅处在这样的运动之中——你就是运动本身。如果你住在德国或在那里作过短时逗留，你要想使自己不受影响也办不到。运动攫住了你。你是人，不管你在世界的什么地方，只有靠限制你的意识、靠尽可能地把自己变为空虚和无灵魂的东西，你才能够保护自己。但这样你就丢掉了你的灵魂，因为仅仅是一丁点意识，漂浮在生命的洋面上而不能渗入其间。但如果你保持自己的存在，你就会注意到那种攫住你的集体的氛围。你不可能在非洲或任何这样的国家生活而不受这些国家的浸染。如果你与黄种人生活在一起，你就会变得和黄种人差不多。你不可能不是这样，因为你与黑人、中国人或与你同在一起生活的任何人在某些方面都是相同的，都是人。在集体无意识方面，你与其他种族的人是一样的，你们有相同的原型，正如你和他都有眼睛、心脏、肝脏等等一样。这与他的黑色皮肤无关。有一定重要性的是，他心灵所具有的历史层次可能不如你的丰富。心灵的不同层次是与种族形成的历史相对应的……

(成穷、王作虹　译)

什么是行为主义？

——旧心理学与新心理学的比较

华生



【阅读提示】华生(1878－1958)，当代美国著名心理学家，行为主义心理学的创始人。本文选自他的代表作《行为主义》一书。这一心理学派主张心理学研究的并不是人的内部心理，而是人类的外部行为，主张用实验的方法而不是用内省法来进行心理研究。

【关键词】意识，刺激和反应，习惯，适应。

我们在开始研究“行为主义”(behaviorism)或“行为心理学”(behavioristic psycholgy)之前，不妨花上几分钟时间探讨一下行为主义在1912年问世之前，曾处鼎盛状态，并仍处鼎盛状态的传统心理学流派。这样做将是很值得的。同时，我们应该指出，实际上，到目前为止，行为主义并无意去取代詹姆斯(James)、冯特(Wundt)、屈尔佩(Kulpe)、铁钦纳(Titchener)、安吉尔(Angell)、贾德(Judd)和麦独孤(McDougall)等人所谓“内省心理学”(introspective Psychology)的旧心理学。也许，有旧心理学和新心理学之间进行比较的最易举措是，除了行为主义之外，所有的心理学流派都宣称“意识(consciousness)是心理学的论题”。相比之下，**行为主义坚持认为人类心理学的论题是“人类存在的行为或活动”**。行为主义声言：“意识”既非可界定的，又非一个有用的概念；它不过是远古“灵魂”(soul)说法的另一种表达。因而，旧心理学受制于一种微妙的宗教哲学(religious philosophy)。

当代内省心理学的宗教背景

无人知道灵魂的观念或超自然的观念是如何产生的。也许，它导源于人类的懒散。在原始社会，有些人拒绝用他们的双手来劳作，来狩猎，来燧石取火，来寻根究底，但他们成为人类本质的敏锐观察者。

他们发现，响声来自树枝折断的声音，来自雷声和其他声源。这些声音让原始个体产生恐慌状态，遂使他们停止狩猎，大声叫喊，躲藏起来——在这种状态里，如此的行为很容易训练，或者，更加科学地说，很容易使原始个体引起条件反射(conditioned reflexes)。这些虽懒惰但精于观察的人马上发现，他们可以通过某些手段的设计来任意地使个体产生恐惧状态，从而控制原始人类的行为。例如，南部地区的一些黑人保姆告诉年幼的白种儿童，某个人准备在夜晚来抓他们，以此获得对这些孩子的控制；与此同时，天空雷声隆隆，这足以在乖男孩和乖女孩身上引起一种恐惧的力量。不久，原始时代的“巫医”(medicinemen)便通过符号(signs)、象征(symbols)、仪式(rituals)、公式(formulae)等建立了复杂的控制。巫医层出不穷。精于设计的巫医总是所获甚丰而劳作颇微。这些个体有着不同的名讳，诸如巫医、占卜者、圆梦者和预言家等等。引起人们情绪性条件作用(emotional conditioning)的技能迅速递增；巫医间的组织产生了，我们开始有了这样或那样的宗教、教会、寺院、教堂等，它们均由巫医来主持。

我认为，关于人们心理史的检验将表明，他们的行为总是易于为恐惧的刺激所控制的。如果恐惧的要素(fear element)离开了任何宗教，则宗教便无法长存。这种恐惧的要素(相当于我们后而要说的条件反射形成过程中的电击)分别被称之为“魔鬼”、“邪恶”、“罪孽”等。当然，作为一个巫医而起作用的个体，在狭小的家庭群体里总是扮演家长的角色。然而，在庞大的社会群体里，上帝或耶和华(jehovah)扮演着家长的角色。甚至就现代的儿童而言，自呱呱坠地起，便面临着巫医(家长、乡村占卜者、上帝或耶和华)的格言。由此产生的结果将是趋向权威的态度，而从不怀疑强加在他身上的概念。

上述概念的一个例子

上述概念的一个例子是：**存在着一个可怕的上帝，而且每个人都有一个与躯体相分离的独特的灵魂。这个灵魂实际上是上帝**(supreme being)**的一个组成部分。这一概念导致了哲学上的一个纲领，称作“二元论”**(dualism)。所有的心理学，除了行为主义，都是二元论的。也就是说，我们有着心灵(灵魂)和躯体两个部分。这种教义早在远古时代的人类心理学中已经出现。但是，没有一个人接触过灵魂，或者在试管里看到过灵魂，或者用任何方式与灵魂发生过关系，正如他与日常经历的其他物体发生关系一样。然而，怀疑它的存在便会成为一个异教徒，甚至有被砍头的可能。即使在今天，人们仍将此作为一种大众的观点，不敢对此有所异议。

随着文艺复兴(renaissance)时期自然科学的发展，人们开始解脱令人窒息的灵魂桎梏。人们能够在不涉及灵魂的前提下思考天文学，思考天体及其运行，思考万有引力(gravitation)等等。虽然早期的科学家是作为一个正统的虔诚的基督教徒来从事研究的，但是他们开始摆脱他们试管里的灵魂。然而，心理学和哲学却仍然热衷于思考非物质的对象，发现它难以回避教会的语言，所以心灵和灵魂的概念一直延续到19世纪后叶。1879年，当首家心理学实验室创建的时候，W·冯特的学生夸口道，毋须灵魂，心理学已经至少成为一门科学。50多年来，我们一直维护着这种伪科学(pseudo-science)，确切地说，是由W·冯特创建的伪科学。实际上，冯特及其学生所完成的一切工作，不过是用“意识”一词取代了“灵魂”一词。

对意识的检验

自冯特时代起，意识成为心理学的基调。今天，除了行为主义外，它也是一切心理学的基调。这些心理学设计了一个既无法证明又无法实现的假设，正如灵魂这一旧概念既无法证明又无法实现一样。在行为主义者看来，就灵魂和意识这两个术语的形而上学内涵而言，它们在本质上是同一的。

为了表明这一概念的不科学之处，此刻不妨来看一看威廉·詹姆斯(William james)关于心理学的定义："心理学是对意识状态的描述和解释。"该定义从一开始便"假定"他想着手证明的东西，并通过"反复说教"(argumentumad hominem)来回避他的困难。意识——嗬，是的，每个人都知道"意识"是什么。当我们有了一种红色的感觉，有了一种知觉(perception)或思想(thought)时，当我们"意欲"(will)做某件事情，或者当我们"打算"(purpose)做某件事情，或者当我们"希望"(desire)做某件事情时，我们是有意识的。其他一切内省论者的观点同样是不合逻辑的。换言之，**他们并未告诉我们什么是意识，而是仅仅通过假定把某些东西赋予了意识；因此，当他们分析意识的时候，他们自然发现了他们曾为之赋予某些东西的意识。**结果，凭着心理学家对意识的分析，你发现了诸如"感觉"(sensations)及其幽灵〔即意象(image)〕等要素。与他人在一起，你不仅发现了感觉，而且还发现了所谓的"感情要素"(affective elements)；与此同时，你还发现了诸如"意志"(will)那样的要素——所谓意识中的"意动要素"(conative element)。与某些心理学家一起，你发现了千百种感觉；而其他人只能获得若干种感觉。以此类推。在著术方面，成千上万页的印刷文字随即出版，用以分析那种称作"意识"的难以确定的东西。那么，我们如何对待意识呢？通过对意识的**分析**，我们不是一种化合物，或像作物生长那样成长。不，这些东西都是物质。**我们称之为意识的东西只有通过"内省"才能被分析**——看来，它继续存在于我们的内部。

该假定的结果是：存在着诸如意识那样的东西，我们可以借助内省来分析它。我们发现了个别心理学家所具有的许多分析，不存在从实际上突破和解决心理问题并使方法标准化的途径。

行为主义的出现

1912年，行为主义者得出结论说，他们不再满足于寻觅那些难以确定的和无法实现的东西。他们决定：若不放弃心理，便无法使心理学成为一门自然科学。他们看到，其他领域的科学家，已在医学、化学、物理学中取得进步。在这些领域，每一项新的发现都具有极其重要的性质；在一个实验室里被分离出来的每一个新要素，都可以在另一个实验

室里被分离出来;每一个新要素都依据科学的经和纬(warp and woof of science)而被直接地处理。我想,你们也许已经注意到无线电报、镭、胰岛素、甲状腺素,以及千百种其他的发现。要素就是这样被分离的,方法就是这样被直接阐释的,它们开始在人类的成就中发挥作用。

行为主义者的首要任务是努力获得课题与方法的一致性,并且通过扫荡一切中世纪的概念来提出他自己的关于心理学问题的公式。**他从他的科学词汇中抛弃了一切主观的术语,诸如感觉、知觉、意象、愿望、意念,甚至主观地被界定的思维和情绪。**

行为主义者的纲领

行为主义者问:为什么我们不能研究我们在心理学实际领域中"观摩"到的东西呢?让我们把注意力集中在能够观察到的东西上,阐释仅仅涉及这些东西的规律。现在,我们能够观察到什么呢?显然,我们能够观察到行为——"有机体做或说的东西"。让我们马上阐释这样一个基本的观点:"说是一种正在进行的活动。"也就是说,它是一种行为。外显的言语,或者对我们自己言语。[思维],如同棒球运动一样是一种客观的行为。

行为主义者把规则(rule)或测杆(measuring rod)置于自己的面前:我们能够根据"刺激和反应"(stimulus and response)来描述我们看到的行为吗?所谓刺激,我们意指一般环境中的任何客体,或者由于动物的生理状况而在组织(tissues)内发生的任何变化,诸如当我们阻止动物性交时,当我们阻止动物饮食时,当我们阻止动物筑窝时,我们可以看到这些变化。所谓反应,我们意指动物作出的任何一种活动——例如,趋向或逃避亮光,遇到突如其来的声音而惊跳,以及像建造摩天大楼、制订计划、孕育婴儿、著书立说等更为高明的有组织的活动。

有鉴于此,让我们转而强调这样一个事实,它几乎来自行为肇始的婴儿社会。中国的孩童必须学习使用筷子,吃稻米,着某种服装,留辫子,学会说中国话,用一定方式打坐,崇敬其祖先,等等。美国的孩童必须学习使用刀叉,迅速学会形成个人整洁的习惯,着某种服装,学习阅读、书写和算术,成为一夫一妻制的维护者,敬仰基督上帝,去教堂,甚至在公众论坛上大胆说话,等等。行为主义者的作用也许并不在于讨

论这些社会规定的东西是有助于还是有碍于个体的生长或调节，而是依据社会的指令，在他力所能及的范围内，告诫社会："如果你认为人类有机体应该按照这种方式来行动，那么你就必须安排这样或那样的情境。"这里，我要指出，有时我们将需要一种行为的伦理学(behavioristic ethics)，它可以告诉我们从个体的现时状况和未来调节出发，究竟是一夫一妻制可取，还是一夫多妻制可取；究竟是提倡死刑好，还是采取其他惩罚形式好；究竟是禁酒好，还是不禁酒好；究竟是离婚好，还是不离婚好；究竟是为个体的调节规定行为过程好，还是与此相反，不为个体的调节规定行为过程好，例如，究竟是拥有一个家庭生活好，还是我们知道自己有几个父亲和母亲好。

行为主义者若干特殊问题

你们将会发现，行为主义者像任何其他的科学家一样工作。他的惟一目的是把关于行为的事实聚合起来，检验他的资料，并使这两者隶属于逻辑和数学(这也是每一个科学家的必备工具)。他将新生的个体置于他那"实验托儿所"(experimental nursery)，并开始提出问题：**这个婴儿现在正在做什么？使他如此行为的刺激是什么？**他发现往婴儿脸蛋搔痒的刺激使婴儿作出将嘴转向受刺激一边的反应。橡皮奶头的刺激会使婴作出吮吸的反应；把杆棒置于婴儿手掌的刺激，会使婴儿作出握紧杆棒的反应，如果把杆棒提起来的话，则婴儿的整个身子会悬挂起来。用迅速移动的影子刺激婴儿的双眼，在婴儿出生65天之前，将不会引起婴儿的眨眼反应。用苹果、糖块或任何其他的物体刺激婴儿，在婴儿出生大约120天之前，将不会引起婴儿试图追逐这些物体。用蛇、鱼、黑暗、燃烧着的纸、鸟、猫、狗、猴子等等刺激适当抚养的婴儿，将不会引起我们称之为"害怕"的反应(我把它称之为"X"反应)；这种反应的行为表现是屏息，整个身体僵住或呆板，身子避离刺激源，用跑跳或爬行的方式急速躲避刺激。

另一方面，有两种东西却会引起害怕的反应，一种是突如其来的响声，另一种是失去支持。

现在，行为主义者观察了儿童离开托儿所之后的行为表现，发现有千百个客体会引起儿童害怕的反应。于是，就会提出这样一个科学的

问题：如果婴儿出生时只有两种刺激会引起害怕的反应，那么其他所有的客体又是怎样最终引起害怕反应的？请注意，这个问题不是一个思辨的问题。它可以通过实验来回答，而且实验能够被复制，同样的发现可以在每个实验室里获得。你可以借助简单的测验来确信这一点。

如果你把一条蛇、一只鼠或一只狗呈现给一个婴儿，该婴儿从未看到过这些动物。现在，婴儿开始摆弄这些动物，用棍棒去戳动物的不同部位。如此经历了10天以后，直到你从逻辑上确定该婴儿总是趋向于狗，从不躲避它〔积极的反应(positive peaction)〕，不论何时，他都不会对狗产生害怕反应。与此相对应的是，你捡起一根钢棒，在婴儿脑后猛敲一下钢板，发出突如其来的响声，害怕反应便会接踵而至。现在，尝试一下这种做法：每当你把动物呈现给婴儿，而婴儿开始去接近它时，你就在婴儿的脑后敲响钢棒。如此重复实验3~4次，一种新的、重要的变化出现了。至此，该动物引起了如同钢棒所引起的同样的反应，也即害怕反应。根据行为主义心理学，我们称这种反应为“有条件的情绪反应”(conditioned emotional response)，它是“条件反射”(conditioned reflex)的一种形式。

我们关于条件反射的研究有助于我们完全站在自然科学的基础上阐释儿童对狗的害怕，而毋须牵强附会地扯进意识或任何其他所谓的心理过程。一只狗迅速地奔向儿童，跳跃起来扑向儿童，把他撞倒，与此同时对着他狂吠。所有这些刺激结合起来，构成一种“综合刺激”(combined stimulation)，它对婴儿在其视野范围内作出躲避狗的反应来说是必要的。

另外，我将向你们阐释其他一些有条件的情绪反应，例如与“爱”有关的反应。在那里，母亲通过抚慰孩子、摇晃孩子、在替孩子洗澡时刺激他的性器官等等，引起孩子的拥抱、发出咯咯笑声，以及作为一种非习得的原始反应(unlearned original response)的欢叫。不久，这些反应成为有条件的。只要一看见母亲，孩子就会作出积极的身体接触的反应。需要指出的是，在婴儿盛怒之下，我也将获得一组相似的事实。按住婴儿活动着的肢体是一种刺激，这种刺激会引起我们称之为“盛怒”(rage)的原始的非习得性反应。不久，婴儿只要一看见曾经按住自己手脚的保姆，就会马上使自己安静下来，作出顺应的反应。由此，我们可以相对简单地看到我们的情绪反应是如何起始的，我们的家庭生活

又是如何使它们变得复杂起来的。

行为主义者在成人研究方面也有他自己的问题。我们该把哪些方法系统地用于成人的状况？例如，我们该把哪些方法系统地用于教会成人经商的习惯、科学的习惯？操作的习惯〔manual habits（技术和技能）〕和喉部的习惯〔laryngeal habits（言语和思维的习惯）〕必须在完成学习任务之前形成并且结合在一起。在这些工作习惯形成之后，我们应该围绕成人建立哪些可变的刺激系统，以便使他保持高度有效的水平，并经常提高这些水平。

除了职业的习惯外，还有一个问题便是成人的情绪生活问题。成人的情绪生活有多少是从童年期承袭下来的？它的哪些部分有碍于他当前的适应？我们怎样才能使他摆脱这些部分；也就是说，使他处于无条件状态，在那里无条件反射是必要的，或者使他处于条件状态，在那里条件反射是必要的？实际上，我们并不知道应该形成的情绪习惯（emotional habits）或内脏习惯（visceral habits）的数量和种类（这里的内脏习惯，意指可以被条件化或形成习惯的胃、肠、呼吸等等）。内脏习惯是可以被条件化的，对该领域的组织是可能的，但迄今为止仍为人们所忽视。

也许，在我们的世界里，由于顺应不良的内脏习惯，比之操作和言语成就方面技术和技能的缺乏，成人更多地经历了家庭生活和商业活动的浮沉。今天，各生活领域中最重要的问题之一是人格的适应与调节问题。进入商界的青年男女已有足够的技能去从事他们的工作，但是，由于他们不知道如何与人融洽相处而屡遭失败。

行为主义的方法排除了心理学吗？

在听了行为主义关于心理学问题的这一概述之后，我仿佛听到了他们的惊呼："为什么？确实，用这种方法研究人类行为是有价值的，但是行为研究不是心理学的全部。它遗漏了其他许多东西。我难道没有感觉、知觉、概念吗？我难道不遗忘一些东西和记忆一些东西吗？我难道不能对我曾经看到过和听到过的东西产生视觉意象和听觉意象吗？我难道不能去看和听实际上我从未看过和听过的东西吗？我难道不能去有意注意一些东西或有意忽视一些东西吗？我难道不能视具体情况

自愿去做某件事情或不愿去做某件事情吗？难道有些事物不能引起我的欢乐而另一些事物不能引起我的悲伤吗？行为主义试图剥夺从我童年早期起便已相信的任何东西。”

正如你们中间许多人已经知道的那样，这些问题自然导致了内省心理学。你们将会发现，如果不抛弃内省心理学这一术语，你们便无法开始根据行为主义来阐释你们的心理生活。行为主义是一种新酒，但不是装在旧瓶子里的新酒；而且，我正在试图设计新瓶子。我要求你们放弃一切原先的陈旧假设，减弱你们的自然对抗性，接受行为主义的宣言，至少接受这篇讲稿中的行为主义观点。在读完这篇讲稿之前，我希望你们会发现你们已经与行为主义同步，以至于你们将会用一种完全令人满意的自然科学方式来回答你们刚才提出的问题。让我再补充说一句，如果我要求你们告诉我，你们已经习惯使用的这些术语意味着什么，那么我会马上使你们因为自相矛盾而无言以对。我相信，我甚至能够使你们确信，你们并不知道这些惯用的术语意指什么。你们已经不加批判地把这些术语作为你们社会生活和文化传统的一部分。让我们读了这篇讲稿后忘记这些术语吧！

为理解行为主义而去观察人们

这是行为主义的基本起点。你们马上就会发现，自我观察(selfob-servation)在研究心理学方面不是一种最容易和最自然的方法，而是一种不可能的方法；你们能够使自己观察的仅仅是最基本的反应形式。另一方面，你们将会发现，当你们开始研究你们的邻居正在做的事情时，你们在为他的行为提供一种理由和创设一种情境(以便使他按照一种可以预言的方式行为)方面将会迅速地成长为专家。

行为主义的界定

今天，定义已不再像它们曾被运用的那样带有大众化的意味。任何一门科学的定义，例如物理学的定义，必然包括其他一切科学的定义。对行为主义来说，也同样如此。现在，我们用定义一门科学的方法能做的所有事情就是包容我们所谓的整个自然科学

正如你们从我们的预先讨论中已经掌握的那样，行为主义是一门自然科学。这门自然科学把人类适应的整个领域作为它的对象。它的最亲密的科学伙伴是生理学。实际上，你们可能感到惊奇，正如我们开始时所做的那样，行为主义能否与科学区别开来。行为主义之所以不同于生理学，仅仅在于它们的问题归类不同，而非在于基本原理或特定观点。生理学特别热衷于动物器官的功能，例如，动物的消化系统、循环系统、神经系统、排泄系统，以及神经和肌肉反应的机制等。另一方面，行为主义虽然也有感于这些器官的所有作用，但是它的固有兴趣却在于所有的动物从早到晚和从晚到早将做什么。

行为主义者对人类所作所为的兴趣要比旁观者(spectator)对人类的兴趣更浓——如同物理科学家意欲控制和操纵其他自然现象一样，行为主义者希冀控制人类的反应。**行为心理学的事业是去预测和控制人类的活动。**为了做到这一点，它必须搜集由实验方法得出的科学数据。惟有如此，才能使训练有素的行为主义者通过提供的刺激来预示将会发生什么反应，或者通过特定的反应来陈述引起这种反应的情境或刺激。

让我们来探究一下与此事密切相关的两个术语——刺激(stimulus)和反应(response)。

什么是刺激?

如果我突然在你们眼前闪烁强烈的灯光，你们的瞳孔便会迅速地收缩。如果我突然关闭房间里的所有灯光，瞳孔将开始扩大。如果一支手枪在屋后突然走火，实际上你们当中每个人都会跳起来并转头张望。如果房间里突然释放出硫化氢(hydrogen sulphide)，你们立即会捂住鼻子并且试图逃离这个房间。如果我突然使室温变得极其暖和，你们就会解开你们的上衣并开始出汗。如果我突然使室温变得十分寒冷，那么另一种反应将接踵而至。

再者，在我们的体内，我们有着同样广泛的领域，刺激可以在该领域发挥它们的效应。例如，在晚饭之前，你的胃部肌肉由于食物的缺乏而开始有节奏地收缩和扩张。一俟吃过晚饭后，这些收缩便会停止。如果我们让被试者吞下一只小气球，气球的一端系于记录仪上，我们就

能够很容易地记下胃部在缺乏食物情况下的反应,同样也能够记下提供食物后反应的减弱。在男性身上,无论如何,某种流体(精液)的压力有可能导致性活动。在女性身上,某种化学体的出现也可能导致女性用相似的方式来表现性行为。我们的手臂肌肉、腿部肌肉和胸部肌肉不仅受制于来自血液的刺激,而且也受到它们自己反应的刺激——也就是说,肌肉处于不断的张力(tension)之中;张力的任何一种增强,例如当运动发生时,就会引起一种刺激,它导致同样的肌肉或躯体其他部分的另一种反应;张力的任何一种减弱,例如当肌肉松弛时,同样会引起一种刺激。

所以,我们认为,有机体(organism)是不断地受到作用于我们的眼睛、耳朵、鼻子和嘴巴的刺激所袭击的,这些刺激就是所谓的我们环境的客体(objects of our environment);同时,我们的体内也同样受到由于组织本身的变化而引起的刺激的袭击。请注意,不要接受这样的观念,即我们的体内要比我们的体外更为不同或更加神秘。

由于进化的过程,人类拥有了感觉器官(刺激的特殊类型最为有效的一些专门区域),例如眼、耳、鼻、舌、半规管。对这些器官来说,还须加上整个肌肉系统,包括横纹肌(striped muscles)和非横纹肌(unstriped muscles)。这些肌肉不只是反应器官,它们还是感觉器官。随着我们讲演的推展,你们将会看到,后两个系统在人类行为方面起着十分重要的作用。在我们大多数内部的和个人的反应中间,有许多反应是由横纹肌和内脏的组织变化所引起的刺激而建立起来的。

如何不断扩展我们反应的刺激范围

行为主义的问题之一在于:不断扩展个体反应的刺激范围意指什么。实际上,这个问题如此清楚,以至于你们乍一看就会对我们上述的阐释(即反应能够预示的阐释)产生疑惑。如果你们注视人类行为的成长和发展,你们将会发现,虽然有许多刺激引起新生儿的一种反应,但也有许多其他刺激将不会引起新生儿的反应。无论如何,他们不会作出他们在后来才会作出的同样反应。例如,当你们向新生婴儿呈示一幅蜡笔画、一纸稿件或一份贝多芬(Beethoven)交响曲的乐谱时,你们不可能指望得到什么。换言之,习惯的形成必须在某种刺激变得有效之

前出现。后面，我将与你们一起探讨那些通常并不引起反应的刺激，以及我们获得这些刺激的含义。我们把这一普通的术语用来描述"条件反射"。

由于儿童早期的条件反射，在这种情况下，行为主义者的问题，即预示特定的反应将是什么的问题，就会变得十分困难。看见一匹马通常不会引起害怕的反应，然而，也有一种人，夜间行走时，宁可走在马路对面以免接近迎面过来的马匹。虽然行为主义的研究不可能让它的学生去查询这样的成人，并且预示这种事件的存在，但是，如果行为主义者看到业已发生的反应，那么他就很容易对这个成人早期经历了何种情况，以及这种情况引起他的不正常反应，作出近似的陈述。毕竟，自亚当(Adam)时代以来，我们已经在实践的基础上有所进步。

行为主义者的反应意指什么？

我们已经提出了这样一个事实。即有机体从出生到死亡，无时无刻不在受到来自体外的和体内的刺激的袭击。当有机体受到刺激的袭击时，它便从事某项事情：它反应，它运动。有些反应可能十分微弱，只有通过仪器才能观察到。这些反应可能仅仅限于呼吸的变化，或血压的升降。有机体也可能仅仅表现眼睛的运动。然而，最常观察到的反应是整个身体的运动，手臂、腿和躯干的运动，或所有这些运动器官的联合运动。

有机体对刺激作出的反应，给有机体带来了适应，虽然不总是如此，但通常如此。**所谓适应，我们仅指有机体通过运动改变了它的生理状态，那个刺激不再引起反应。**这一问题听起来似乎有点复杂，但举个例子来说明一下便比较清楚了。如果我饿了，胃部开始收缩，驱使我不停地来回走动。如果在这些不得安宁的探求活动中，我偶尔发现了树上的苹果，我便会立即爬上树，摘下苹果，并开始吃苹果。当饱食之后，胃部停止了收缩。虽然在我周围的树上仍然挂满了苹果，但我不再去摘苹果和吃苹果。接着，冷空气刺激了我，我便绕着圈子跑步，直到我出汗为止。在户外，我甚至可能挖一个地洞，蹲在地洞里避寒。这时，寒冷不再刺激我作出进一步的活动。在情欲驱动下，男性可能竭力寻觅处在同样状态下的女性。一旦性活动完成之后，不得安宁的探求活

动也随之停止。女性不再激起男性从事性活动的欲望。

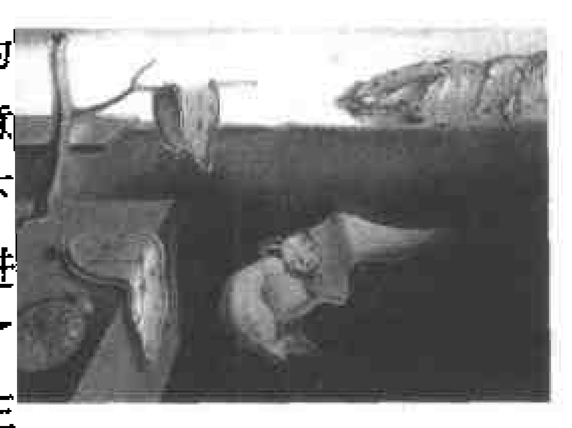
行为主义者因为强调反应而经常受到诘难。有些心理学家仿佛持有这样的观念,认为行为主义者的兴趣仅仅在于记录瞬间的肌肉反应,由此得出的结论无助于进一步的研究。让我再强调一下:**行为主义者的主要兴趣在于整个人类行为。**行为主义者观察一个人从早到晚如何履行其日常事务。如果这种日常事务是砌砖头,行为主义者就有可能去测量一个建筑工人在不同条件下所能砌的砖块数量,他能够连续砌多长时间而不显现疲劳,他学会这门手艺需要多长时间,我们能否提高他的效率,或者说,用更少的时间去做同样数量的工作。换言之,行为主义者对反应的兴趣在于,清晰明白地回答这样一个问题:"他正在做什么和他为什么做这件事?"因此,一般说为,无人有权把行为主义者的宣言歪曲到这样一种地步,即宣称行为主义者不过是一个研究肌肉反应的生理学家。

行为主义者声称,**存在着一种对非常有效的刺激的反应,这种反应是直接的。**所谓有效的刺激(effective stimulus),我们意指它必须强烈到足以克服正常的阻力,这种阻力常常置于从感觉器官到肌肉的感觉冲动的通道之中。在这一点上,请不要把行为主义者的观点与心理学家和精神分析学家(psycho analyst)有时告诉你们的东西相混淆。如果你们读过他们的著述,你们有可能会相信,今天施予的刺激,也许在明天产生效应,也许在几个月以后才产生效应,也许在几年以后才产生效应。然而,行为主义者无论如何不会相信这种神话般的观念。事实上,我可以给你们一个言语刺激:"明天中午一点钟我们在贝尔蒙特共进午餐。"你们的直接反应是:"好主意,我们将准时赴约。"那么,接下来会发生什么呢?现在,我们将不准备讨论这一难题,但是,我可以指出的是,在我们的言语习惯中有一种机制(mechanism),该机制意味着刺激不时地在施加影响,直到最后的反应发生,也就是说明天中午一点钟去贝尔蒙特共进午餐。

反应的一般分类

反应可以按常识分成两类:外部反应(external respense)和内部反应(internal response);或者,采用"外显反应"(overt response)和"内隐反应"

(implicit response)这两个术语也许更为恰当。所谓外部的或外显的反应,我们意指人类通常所表现的可见行为:他停下来拣起一只网球,他写一封信,他弯腰进入车子并开始发动车子,他在地上挖了一个洞,他坐下来写一篇讲稿,或者他正在跳舞,或者他正在向一个妇女调情,或者他正在表示对妻子的爱,等等。我们不需要仪器来进行这些观察。另一方面,有些反应可能完全限于体内的肌肉和腺体系统。一个儿童或一个饥饿的成人可能长时驻足于一家摆满各种糕点的食品店橱窗前。你们的最初反应可能是:"他无所事事"或"他正在观看这些糕点"。然而,有关的测量仪器却表明,他的唾液腺正在私下分泌,他的胃部正在有节奏地收缩和扩张,血压的明显变化正在发生(内分泌腺正在分泌物质进入血液)。内部的或内隐的反应难以观察,不是因为它们与外部的或外显的反应生来不同,而是仅仅因为它们用肉眼观察不到。



达利《记忆的永恒》

反应的另一种分类是把反应分成"习得的反应"(learning response)**和"非习得的反应"**(unlearning response)。我在前面已经提到过这样一个事实,即我们反应的刺激范围是在不断增加的。行为主义者通过研究发现,我们通常认为成人正在做的大多数事情是习得的。然而,我们认真思考一下,就会发现这些行为中有不少行为是本能的,也即"非习得的"或"不学而能的"。但是,现今我们在这一点上几乎抛弃了"本能"(instinct)这一词汇。在我们所做的许多事情中,仍有许多事情是我们不学而能的,例如排汗、呼吸、心跳、消化、眼睛朝向光源、瞳孔收缩、当突然发出响声时表现害怕的反应等。我们认为在第二种分类中,**先有"非习得的反应",然后才有"习得的反应"**。"习得的反应"包括我们的一切复杂习惯和我们的一切条件反应;"非习得的反应"意指我们在条件反射和习惯方式形成之前于婴儿早期所作的一切反应。

反应的再一种分类是用纯逻辑的方式进行的,也即根据引发反应的感觉器官来标志反应。我们可能有一种"视觉的非习得的反应"(visual unlearning response),例如,刚出生的婴儿把眼睛转向光源。与此相对照的是"视觉的习得反应"(visual learning response),例如,对铅印乐谱或文字的反应。再者,我们可能有一种"动觉的非习得的反应"(kinaes-

thetic unlearning response),例如,我们在夜间操纵精密的仪器,或在令人苦恼的迷宫中探寻。此外,我们可能有一种"内脏的非习得的反应"(visceral unlearning response),例如,尿急会使男性的生殖器勃起。与此相对照的是习得的或"内脏条件化的反应"(visceral conditioned response),例如,某些女性的信号,她讲话的声音,或她通常喷洒的香水味,也会引起男性生殖器的勃起。

有关刺激和反应的讨论告诉我们在行为心理学领域可以研究哪些课题;为什么行为心理学的目标是提供刺激,予示反应,或者根据发生的反应来陈述引起该反应的刺激。

行为主义仅仅从方法论上研究心理学问题吗?或者说,它是心理学的一种现实体系吗?

如果心理学无法证实"心灵"(mind)和"意识"等术语,事实上,如果心理学无法找到它们存在的客观证据,那么,围绕着心灵和意识等概念而构建起来的哲学和所谓的社会科学又将何去何从?行为主义者几乎每天都在询问这个问题,有时用一种友好的方式质疑,有时却不那么温和。虽然行为主义正在为自身的存在而奋斗,但是它却害怕回答这一问题。它的争论过于新颖;它的领域尚未成形,因而尚不能允许它认为自己总有一天会站住脚跟,并告诫哲学和社会科学必须重新考虑它们的前提。因此,当行为主义者用这种方式探讨该问题时,他的一个回答是"目前,我不能让自己为这个问题而苦恼。行为主义是一种用以解决心理学问题的令人满意的方法——实际上,它是从方法论角度探讨心理学问题"。今天,行为主义已经牢固地树立了自己的地位。它找到了用以研究心理学问题的方法,它对这些问题的阐释变得越来越恰当。

今天,行为主义者能够颇有把握地向主观心理学家(subjective psychologists)提出真正的挑战:"请向我们展示你们的可靠方法;请向我们表明你们的合理主题;请为我们提供这样一种哲学和社会科学,它们赖以存在的基础便是你们的思辨能够真正促进发展中的学生的思想。"

在过去的10年里,就"心理科学"(mental sciences)而言,出现了一种发展的倾向,即心理科学开始爬上把它们与行为主义隔离开来的石墙。让我把一切基于心灵概念的科学置于下栏的左边,而在下栏的右边,我将向你们展示它们的最近走向:

受制于意识概念的行为主义	最近显露的倾向
内省心理学	行为主义
机能心理学	
哲学	逐渐消失，成为科学历史。
伦理学	完全基于行为主义方法的实验伦理学。
社会心理学	有关群体的研究，诸如家庭、乡村、民族、教会等的研究，已经成为行为主义的研究。研究群体在形成过程中如何使其成员建立习惯(态度)，以便对其一生施行控制。
社会学	正在并入行为主义的社会心理学和经济学。
宗教	正在为实验伦理学的教育所取代。
精神分析(主要以宗教、内省心理学和巫术为基础)	正在为行为主义关于人类儿童的研究所取代，在该领域，科学的方法是以儿童的条件反射和无条件反射为基础的。当这些研究进入到理想的阶段时，成人中心理变态的障碍或失调就不再有存在的理由。

虽然这一讨论并未完全回答行为主义是一种体系还是一种方法的问题，但是，它表明行为主义的公式正在成为“心理和道德科学”领域里的核心论题。

(李维　译)

智慧的心理结构

皮亚杰



【阅读提示】皮亚杰(1896－1980),瑞士著名心理学家,他通过对儿童心理发展过程的研究,创立了发生认识论,并以他为首形成了著名的日内瓦学派,这对后来的认知心理学产生了重要影响。皮亚杰也被认为是20世纪继弗洛伊德后最伟大的心理学家。本文选自他早期代表作《智慧的心理学》,题目系编者所加。

【关键词】适应性,结构,平衡,运演系统,同化和顺应。

每一种心理学解释迟早要以生物学或逻辑学为依据(或者以社会学为依据,但社会学本身又要以这两者之一为依据)。在有些著者看来,心理现象只有与有机体相联系,才易于理解。在我们研究智慧从中产生的那些简单机能(知觉、运动机能等)时,当然就难以避免这种看法。但是,我们看不出神经学怎样能解释2+2为什么等于4,心智为什么必然被迫接受推理法则。这样,就引起了第二种看法,那就是认为,逻辑的和数理的关系是不能还原的,因而要使高级智能的分析以分析这些逻辑的和数理的关系为基础。但是,逻辑学既被认为是不宜试图运用实验心理学来解释的一门学科,它本身能否合理地解释任何心理经验,这是值得怀疑的。形式逻辑或数理(符号)逻辑(logistics),只是关于思维达到平衡状态的一门公理学,与这门公理学相应的实证科学也就是思维心理学。如果照这样分配学科任务,智慧心理学当然就要继续考虑逻辑学上的发现,但这些发现决不会指使心理学解决其本身问题,而只能给心理学提出一些问题。

所以,我们必须把智慧看作既是生物性的,又是逻辑性的,而以这双

重性质为出发点。以下的目的在于解释这些引论性问题,特别在力图按照现有知识水平把人类思维的这两个基本方面,尽可能归结为最大程度的统一,虽然乍一看来这两个基本方面是不可还原为其他东西的。

智慧在心理组织中的地位

每个反应,不论是指向外界的一个动作,还是如思维那样的一种内化了的动作,都采取适应的模式,或者较恰当地说,都采取再适应的形式。个体只在他体验到一种需要时,即环境跟有机体之间的平衡被暂时打破时,才会有动作,而这种动作就趋向于重建平衡,即有机体重新适应[克拉帕雷德(E.C.laparede)]。因此,反应是外界和主体之间相互作用的一种特殊事例,但不同于生理上的相互作用,后者是物质性的,并含有身体各部分当时的内部变化。心理学所研究的反应却是机能性的。这些反应除了遵循愈益复杂的途径(倒转、迂回等)外,而且是在越来越大的空间距离(知觉)和时间距离(记忆)的情况下实现的。因此,按机能方面相互作用所理解的行为,必须含有两个密切地相互依存的主要方面:情感方面和认识方面。

关于情感和认识之间的关系已有很多论述。据让内(P.Janet)看来,必须区别"原始动作",即主体和客体之间的关系(智慧等)和"继发动作",即主体对自己动作的反应;后者构成原始的情感,包括对原始动作的调节,并保证释放出有机体内部可使用的能量。但是,除了考虑这些足以决定行为的适当使用能量原理(energetics)或内部节能原理方面的调节外,我们似乎还必须考虑那些控制行为的目的或标准的调节,这些标准是主体同环境的相互作用应有即力量充沛又节约力能的特征。在克拉帕雷德看来,情感指定行为的目标而智慧仅提供手段("方法")。但对于目的和手段都存在一种意识状态,这种意识状态继续改变着动作的目标。就情感通过给行为目的以目标而指引来说,我们还只能这样,**情感对动作供应必要的能量,而认识给动作烙印一种结构。**因此,引起了所谓完形心理学所提出的一种解决方式:行为是包括主体和客体在内的"整个场"。这个场的动力方面构成情感(勒温),而这个场的结构依存于知觉、效应器功能和智慧。我们将采取一种类似的公式,但提出这样的保留意见:**情感和认识的完形不仅依存于现有的"场",而且**

依存于行动着的主体的已往整个历史。于是我们将简略地说，每一动作包括一种能量性的或情感的方面和一个结构性的或认识的方面。这种说法事实上已综合了上述各种不同的观点。



米罗《月光下的女人和鸟》

的确，一切情感或者是对内部能量的调节（让内的"基本情感"，克拉帕雷德的"兴趣"等），或者是控制着与外界环境交换能量的那些因素。**情感生活和认识生活虽然是不同的，却是不可分割的。**它们之所以不可分割，是由于同环境的一切相互作用包括结构过程和评价过程。但是它们依然是不同的，因为不能把行为的两方面彼此归结为另一方面。因此，甚至在纯数学方面，我们如果不体验到一定的情感，就不能进行推理，反之，如果没有最低限度的理解或 [illegible]

而达到了其范围的极限时就失去其稳定性。但是,形成不同水平的这些结构应被认为是按照一种发展规律而彼此连接着的:每种水平的结构就是前一种水平的结构中出现的那些过程所形成的内容更丰富而稳定的平衡。因此,**智慧只是一个全称名词,用以指认识结构过程的高级组织形式或高级平衡形式。**

这一观点从一开始就意味着坚持主张,智慧在心理生活中并在有机体本身生活中起着主要作用;智慧,行为结构上的这个最富有可塑性而同时最持久的平衡,实质上是一系列生动而起作用的运演系统。智慧是最高度发展的心理适应形式,那就是说,智慧是在主体同外界之间的相互作用(在其范围超出直接接触和瞬时接触,以求达到广泛而稳定的关系时)所必不可少的工具。然而,在另一方面,这一名词的这种用法,却妨碍我们确定智慧的起源;智慧成了个终极目标,于是智慧的起源就跟一般感觉-运动性适应,甚至跟生物性适应本身的起源难以区分开来了。

智慧的适应性

如果**智慧是适应**,那就有必要首先定义适应。为了避免目的论用语上的困境,可以把**适应定义为有机体对于环境的作用与环境对于有机体的作用之间的平衡**。就有机体的动作依存于它先前对于同样或相似客体的行为而言,可以用"**同化**"这一名词(按其最广意义)来描述该有机体对周围客体的动作。事实上一个生物同其环境之间的每一关系都具有这种特征:**生物并不被动地顺从环境,而是把它的一定结构强加于环境而使其改变**。在生理方面,有机体就是通过这种方式吸收物质而使其变化成与有机体本身的物质相适合的东西。在心理方面,也同样如此,只是所涉及的变化不再是理化性的,而完全是机能性的,并取决于动作、知觉,或取决于各现实动作或各可能动作之间的相互作用(概念的运演等)。因此,**心理上的同化就是把客体结合到行为模式中,这些行为模式也就是能够主动地重复的所有行为。**

相反,环境作用于有机体,按照生物学家的惯例,我们可以用"**顺应**"这个名词来描述这个相反的动作,而作这样的理解:个体决不忍受刺激本身的影响,这些刺激只是导致个体顺应这些刺激本身来改变同化性循环。在心理方面,我们又发现同样的过程,这意味着种种情境的

压力并不导致(个体)被动地屈服于情境,而总是导致改变足以影响情境的动作。如果是这样的话,我们可以把适应解说为同化和顺应之间的平衡,也就是主体同客体之间相互作用平衡。

对于有机体的适应来说,这种相互作用是物质性的,涉及生物的某一部分同外界环境某部分之间的相互渗透。另一方面,心理生活,正如我们所看到的那样,是从机能上相互作用开始,那就是说,从这样一点开始:同化不再以物理-化学方式改变被同化的客体,而只是把客体结合到心理生活本身的种种形式的活动中(同时,顺应只是改变这种活动)。于是我们可以懂得,心理生活是迭加在有机体同环境之间相互渗透之上的,心理生活的进行包括主体同客体之间的间接相互作用。这种相互作用是在不断增加的时空距离情况下,遵循较为复杂通路而实现的。**心理活动从知觉、习惯到象征性行为和记忆,以及到推理和形式思维的高级运演的整个发展,就是在这种逐渐增加时空距离的情况下相互作用的功能,也就是对离开动作本身越来越远的现实所进行的那种同化,和使动作对现实所进行的那种顺应之间平衡的功能。**

正是就这种意义来说,智慧是一切适应过程的扩展和完善:智慧的逻辑运演使外界同思维之间构成一种灵活易变的而同时又有持久性的平衡。机体性适应,实际上只能保证个体同现有环境之间的一种直接的,因而有局限性的平衡,而初级的认识机能,如知觉、惊慌和记忆,则把平衡朝现有空间方向扩展(对远离个体的客体进行知觉性接触),并朝短时距的再现和预期方向扩展。只有能够通过动作和思维而采取一切迂回和倒转途径的那种智慧,才能趋向于旨在同化整个现实并使动作顺应现实的那种完整的平衡,因此,智慧能使动作摆脱它最初对当前情境的依赖关系。

智慧的定义

如果我们着手给智慧下定义,我们只能对我们将称之为"智慧性的"那种远离的相互作用的复杂程度,取得一致意见就够了。但是,在这里困难产生了,因为对低级智慧的那条界线依然是随意划定的。在有些人看来{如克拉帕雷德和斯腾(W.Stern)},智慧是对新情境的心理适应。因而克拉帕雷德把智慧跟本能和习惯对立了起来,本能和习惯就是对重视情境的遗传的或习得的适应,而对他来说智慧从最低级的经验性尝试错

误开始。在彪勒(K·Buhler)看来(他也把心理结构分成三种类型:本能、训练和智慧),这种定义太广泛;**智慧只表明恍然领悟(哎呀体验),而尝试错误只是一种训练方式。**苛勒(W.Kohler)同样为突然形成的重新结构过程保留智慧这一名词,而排除尝试错误。无可否认,尝试错误正是在最简单的习惯的形成中显示出来的,而这种最简单的习惯在最初形成时,它们本身是对新情境的适应。另一方面,问题、假设和检验(在克拉帕雷德看来,三者的组合也是智慧的标志)已以萌芽状态存在于需要中了,而尝试错误和经验是极不发达的感觉－运动性适应的特征。因此,我们必须就以下两方面任选其一:我们要么必须以一种机能性的定义为满足,而甘冒几乎把全部认识结构都包括在内的危险,要么必须选定一种特殊的结构作为我们的标准。但是这种特殊结构的选定是随意性的,而要冒忽视实际上所存在的连续性的危险。

然而,依然有可能按照智慧发展所趋的方向来给智慧下定义,而不必拘泥于界线问题,这些界线就成为平衡的各阶段或各连续形式的问题了。因此,我们可以既从机能状况的观点,又从结构机制的观点来看待这个问题。从第一个观点看来,**当主体同作为主体动作对象的客体之间的通道,不再是简单而成为越来越复杂的时候,我们可以说,行为就成为比较"智慧性的"了。**例如,知觉就只需要简单的通道,纵然所知觉到的客体极其遥远。习惯虽似乎较为复杂,但是习惯的各时空的关联环节融为一独特的整体,而没有独立的可以分开的部分。另一方面,智慧的活动,如寻找一个隐藏的物体,或辨认一张图画的意义,则涉及一定数目的通道(在时间和空间方面),它们既可以被分离开来,又可以被综合起来。因此从结构机制的观点看来,简单的感觉－运动性适应既是呆板的,又是单向的,而智慧则趋向于可逆灵活易变性。我们将看到,可逆的灵活易变性是运演的主要性质,而运演又显示动作方面生动逻辑的特征。但是,我们立刻看到(正如物理学家教导我们的那样),可逆性正是平衡标准。因此按照智慧所形成的各种灵活易变的结构不断增进的可逆性程度来给智慧下定义,就是以另一些字句重说一遍:智慧所构成的就是一切感觉－运动性和认识性连续适应所趋向和一种平衡状态,正如有机体同环境之间的一切同化性和顺应性相互作用所趋向的平衡状态那样。

(洪宝林　译)

机器人会思维吗?

勃克斯



【阅读提示】勃克斯(1915－),美国当代著名计算机科学家、哲学家。参加了第一台通用电子计算机的研制工作。本文选自其哲学代表著作《机器人与人类心智》。在认识心理学兴起后,人们对于计算机究竟能不能够模拟人类思维一直存在很大争议。勃克斯论述了"人=机器人"这一命题,指出"有穷自动机能实现所有自然的人类功能",并且论证了这种机器人也是具有自我意识的。

【关键词】意向目标,意向性,功能性意义,直接经验,控制系统。

一

我以"一切皆数"这一源自毕达哥拉斯主义的形而上学理论结束我的上次演讲。我的主张是,如果从外部给定其输入,在时间持续和空间广延上有限的任何自然过程,都能被数字计算机模拟并能满足对精确程度的任何指定要求。

在今晚的演讲中,我要将这一原理运用于一个特殊领域——人类存在,你和我。像俗语"我要对你胸中有数"所说的那样,我们每个人都具有一个数,我称之为人的毕达哥拉斯数,它是一串很长的数字。你的毕达哥拉斯数的一个部分表征你的发生程序,另一部分则完全表征你现在的状况,即加之于你的遗传特征上的全部环境和文化。

现在,如果我们每个人都具有这样的一个数,这样一个明确的表征,那么,原则上我们能将它转换成一台等效的数字计算机或机器人。除了制作材料和一些必需的差异外,在其它一切方面均与之等效。这就是我在今晚要有限制地加以展开、辨明的观点。

我的论题是：**有穷自动机能实现所有自然的人类功能。**

数字计算机是有穷自动机。计算机的磁芯是它的内部计算系统，它存储和处理信息，包括它自己的指令。计算机还有输入输出装置。它连接内部计算系统和外部世界（它的环境）。

为了将计算机与人作比较，我们必须使它的输入输出设备与人的器官类似。可以这样想象：电视显像管类似眼睛，麦克风类似耳朵，传感装置类似嗅觉、味觉和肤觉器官等等。作为电动输出装置，它还可以拥有其手和指头能操纵物体的机械臂、能使机身移动的轮子和马达。输入装置与输出装置是一个整体：电视显像管可以拥有能追踪运动物体的伺服机件和反馈回路，人造手的指头能感受到压力和温度。这样，我的论题最好表述为：**对我们每个人来说，（至少原则上）存在能实现相同自然功能的机器人。方便起见，我称之为"人＝机器人论题。"**（man＝robot thesis）

我先解释一下"自然的"人类功能的含义。自然物不同于超自然的，因此，它把真正神秘的经验、印度教的肉体再生观念以及佛教的涅槃状态排斥在外。我仅仅主张，**有穷自动机能够在对自然的感觉刺激物作出自然的机动反应的意义上模拟人类行为。**自然物也排除诸如超人智慧、先知先觉、心灵感应、灵魂运动等灵学现象，如果这些现象确实存在并且没有自然基础的话。

但是，在机器硬件与人类松软的肉体之间有什么不同呢？存在某种信赖身体和肉体特性的人类功能，机器不能实现这些功能。人能与机器谈情说爱吗？在J·奥芬巴奇的歌剧《霍夫曼的童话》中，霍夫曼确实与机器人奥林匹亚相爱，但这仅仅是个歌剧。

这是一个属于另一层意义上的问题。想一想初等哲学中描绘的机械情人，她是一台看起来和行动起来非常像一位理想少女的自动机，美丽、聪明、迷人、充满魅力。即便假定一个小伙子能够忽略她的硬件结构，他可能仍要作如下推论：她是一台非人的自动机，不能感觉，她真的会爱我吗？

这使得一个外部的或行为的问题转换为一个内部问题——在人身体内部发生了什么问题。这个问题不是我的"人＝机器人论题"的组成部分，因为此刻我还不会声称机器人像人那样内在地运行——尽管我以后会处理这个问题。

对机器人坚硬的肉体与人类松软肉体间的区别加以处理的最佳途径,是为人类的思想实验提供足够的材料。接下来,让我想象在某个遥远的星球上存在一个机器人文明,在所有基本行为特征上,这一文明不过是人类文明的复制品。这些机器人能孕育后代并向前进化——在下次演讲中,我将对这种可能性加以描述。让我们进一步想象,这一机器人文明有与建立在地球上的文化相同的文化,或许这一文明不过是我们在外层空间实际建立起来的具有**自再生能力**的机器人殖民地。

现在,让我们回到=人机器人论题,即原则上存在刚才描述的那种机器人社会的主张的证据上来。展开这些证据得耗时一个学期,所以,今晚我能做的只是对各种论据进行分类而已。

二

……我来谈谈另一个问题。直到现在,我们一直从外在表现来研究人,人的行为是怎样的。机器人能实现全部人类功能的主张以及在机器人社会中存在像我们每个人那样行动的机器人的主张,都属于对外在表现的研究。

这些主张认为机器人的内在活动与我们的极不相似,尽管我曾表明一个经过精心设计的机器人的内部机制与我们的内部机制会多少有些相似。但是,作为工程师对机器人进行内部透视或作为心理学家或分子生物学家对人进行内部透视,都会采取外部观察方式,即实实在在地考察系统的基本计算元件如何工作以及具有什么样的组织形式。

为了研究人,哲学也拓展出一种全新的观点,即内在的、反思的、内省的现象学观点。这一研究始于苏格拉底的名言"认识你自己"以及灵魂概念。在笛卡尔以"我思故我在"的沉思开创现代哲学之后,它成了哲学研究的中心。这一透视内部思想过程的研究通过现象论、康德、人格唯心主义、现象学和存在主义一直延续下来。

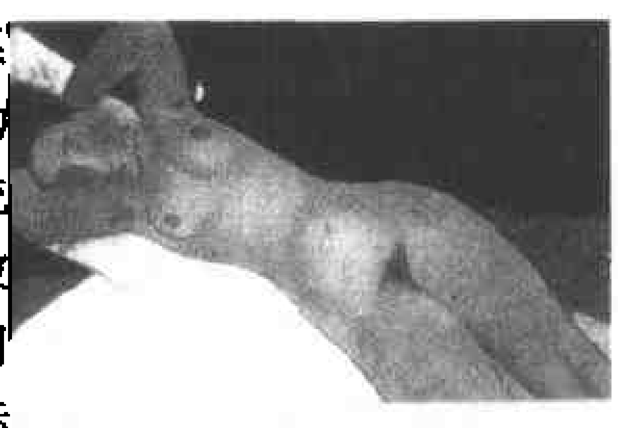
运用外在观点,我们可以看到,当进化使心智达到能使用语言,获取数学和自然知识,反思自己的经验和思想这样一种复杂程度时,内在研究观点才开始出现。

采用内在研究观点的思想家总是认为心智不能化归为物质,宣称人的各种思想能力都是不可化归的。我要选择两种能力进行考察,看

看拥有这两种能力的机器人，在多大程度上能在原则上被制造出来并且程序化。它们是：第一，意向目标制导或显式目标搜索；第二，意识，包括自我意识。

像皮尔士[①]说的那样，人的最高能力是思想和行为的自我控制能力。包括将各种可供选择的目标系统化的能力、设想和估量每个可能目标的结果的能力。选择并灵活地搜索目标的能力。我把这称之为**意向目标搜索**。

一会儿之后，我将用计算机的观点来分析意向目标搜索，概括地指明如何设计元件来为具有这一能力的机器人制作程序。假如我的设想被具体地实现，就能够将意向性化归为软件，而软件则已被化归为硬件。换句话说，我将尽力指明如何将意向目标搜索能力置入自动机。



莫迪里阿尼《裸体》

所谓目标，是指环境和目标搜索系统可能的将来状态，或指这两者之间的关系。将来的目标状态常常根据系统及其环境的现在状态得以描述，或许被描述为达到被搜索目标的连续的中间步骤和手段，这一描述与达到期望目标的连续的计划或策略融为一体。存在达到目标的可供选择的路线，每一目标又包含着子目标。哪种选择为最优，取决于每一步骤的实际情况，这些境况又取决于先前步骤中的行为。计划中可能包括修正目标或在特定情形下终止意图的程序。达到目标的代价可以与可能的报偿比较，如果继续努力的代价过于昂贵，目标则被修正或置换。

刚才描述的是意向目标搜索的静态部分：目标以及达到目标之计划的描述。此外，还存在动态部分：感觉输入的重复反馈环路、内部信息处理以及行为输出。

目标制导系统接收来自外部环境或它自身的信息。根据目标更新它自身的描述，对各种关系进行估计，作出预告，向策略库查询（或许修改策略库），决定做什么并完成它。这一循环不断重复，直到目标被达到、修改、置换或取消。

① 皮尔士（1839－1914），美国实用主义哲学家、逻辑学家。——编者

意向目标的基本结构有着广泛的适用范围。我首先想起了人这一对象:计划和完成一天的工作,设计并建造一座房屋;执行一项研究计划并发表其结果;选择职业、上学、通过职业生活的各个阶段。有意识地追踪目标的社会群体也属此类对象:运动竞技的队组,发展保健事业的团体、制订经济发展规划的民族。最后,还有在数量上少于人类意向系统的其它意向系统,如追捕兔子的狗,计算机化的导弹。导弹在我规定的词义上属于目标制导系统,当然,它不能自由选择目标。

以上关于目标意向的系统说明,只是就一个单一、固定的目标而论。它适应于迄今为止人类建造的大多数诸如导弹之类的自动系统。计算机操作系统和安全系统由于被设计成能满足许多用户的目的,或许不属此列。但是,无论如何,自然系统总是典型地作为多目标综合体而突出出来,目标之间存在某些冲突。

自然意向系统,如一个人,具有动态的目标层级结构,基础本能冲动处于最低层级,后天获得的习惯控制中间层级,明确的目标,也许是生活规则,属于最高层级。此外,该结构的目标之间只是部分地一致,部分则处于冲突之中,并随时间的延续而变化。像杜威强调的那样,当从我们需要的经验以及如何获得这些经验的方式中学习时,我们不仅更换手段,而且变更目的。这通常是在创造性行为中发生的情形。此外,还可能存在对系统较低层级的目标以修正和调节的较高层级的目标。

三

怎样才能将欲望置人机器人呢?在命令机器只以规定方式对规定的刺激作出反应的范围内,欲望概念实际上是不必要的,机器人对每一规定刺激都会作出适应反应。仅当价值结构十分复杂并且环境受到限制时,即,仅当出现相互竞争的目标以及达到目标困难时,真正的欲望才会出现。这一点与我先前提到的终止目标制导行为的过程有密切联系。通过分配权重或相对重点到各个目标以及通过引人解决目标间冲突的机器标准,设计者能处理这些更为复杂的情形。这些权重将依次控制机器人应投人多少能量满足其不同的欲望。请注意,欲望包括两个部分,一是对目标进行一定程度明确描述的命题内容,二是支配投向

目标搜索的能量多寡的欲望程度。这一说明既适应于人类和其它意向有机系统，也适用于机器人。在所有这些对象中，欲望既包括信息，又包括控制。

接下来，我要将我关于意向性的分析与一些传统哲学观点加以比照。哲学家 A·叔本华将他的一部名著定名为《作为意志和表象的世界》。就人或机器人而论，我把叔本华称作意志的东西称之为目标的权重分配；他称之为表象的东西则包含这些目标的信息内容。

现象学家 F·布伦塔诺试图用意向性来使精神现象与物理现象区别开来。他说，意识的本质是它能指向可能不存在的对象。他用“可意向的非存在”来描述这些对象的状况。例如，如果你正在想一幢房屋，你是在想一些东西，所以，你的思想中有一个对象。但是，一幢房屋的存在不能从“约翰正想着他的理想房屋”中推断出来。同样，“玛丽相信这个囚犯是无罪的”并不需要“玛丽相信这个凶手是无罪的”借以推断，即使这个囚犯确实是凶手。

布伦塔诺认为，意向性是所有精神现象的共性。他还认为，意向性将精神现象与物理现象区别开来，后者不具有意向性。我不同意这种观点。当然，物理学不研究意向性，但是，我关于意向性的探讨表明，物理性的计算机能够进行意向目标制导，因此，我拒斥布伦塔诺关于物理系统不具意向性的论题。应强调的是，现代存储－程序计算机是一个在布伦塔诺时代未曾构想的非常特殊的物理系统，所以，我想，当他提出自己的观点时，似乎是有理的。

语言在意向目标搜索中起基础作用。形形色色的哲学，如皮尔士的实用主义和海德格尔现象学等认为，行动和目的对于意义是必不可少的。这话意味着什么呢？

皮尔士在对他的实用主义所作的如下特征的刻画中，描述了意义与行为和目的的联系：“每个概念元素通过知觉之门进入逻辑思维，通过有目的的行为之门退场，凡在这两个门区不能出示护照者，将被理性作为未经许可者逮捕。”

四

但愿我就如何为机器人编制程序，使之能有意识和准确地搜索目

标所作的这一简要勾画，能有一定的说服力。当然，这一描述并未表明机器人是有意识的。所以，我来谈谈这个问题。这里，我要运用内在观点，审视我自己的经验，也希望你们对自己的经验予以反思。

在说明我的意识理论之前，需要区别意识的两个方面——我称之为**"功能性意识"**和**"直接经验"**。

以疼痛为例，假如某人脚趾头受了伤，这属于生理方面。从经验方面来看，这个人感受到脚趾部的剧痛，看到脚趾头在流血，并用绷带包扎之。在我看来，这一疼痛的经验包括两个方面：感受到的疼痛本身，即对疼痛的直接感受；从作为刺激的疼痛感到对作为反应的修正行为的直接经验中经验到的功能联系。

我要采用的第二个例子取自卡雷尔·卡佩克写于1921年的剧本《罗塞姆的万能机器人》，主人翁海伦娜·格洛瑞为机器人没有自我利益这一事实所困扰。机器人只会照令行事，没有实现任何目的、乃至没有继续运行的欲望。这种机器人从不担心何时会接受指令将自己大卸八块，然后置入捣矿机，将身体碾为能被重新启用的材料。出于恐怖，海伦娜说服主任心理学家高尔博士改变"生理相关器"，使机器人具有目的并追求自身的利益。最后的结果是机器人叛乱。**目标搜索和生存意志都是功能性的。**更改后的机器人是否具有与这些功能性经验相伴随的直接感受(像人类那样)，是卡佩克没有论及的问题。

现在，我要分两步概略地提出功能性意识的理论。直接经验的性质也是一个重要问题，但由于时间关系，我只能在最后对它作几点评论。

步骤1：设计一台能实现与疼痛、感觉经验和生存意志等有关之功能的机器人。罗塞姆的万能机器人最初制造出来时缺乏生存意志，但是，在高尔博士改变"生理相关器"之后成为现实。他是怎样做的呢？大概他通过某种设计赋予机器人以欲望，使它们能追求包括自我保存在内的各种目的。为了处理目的之间相互冲突的问题，高尔博士分配权重或相对重点于不同的目的并使机器人具有活性，以便使它为实现目的而作出的全部努力，受到权重分配的控制。

上述内容大体展示了如何建造能实现与疼痛、色觉以及欲望等相联系之内部功能的机器人。这一概略的设计过程也适用于其它类型的有意识的经验。在上述内容的基础上，我作出如下概括：可以制造出能

实现所有具体类型的有意识的人类经验之功能状态的机器人。

步骤 2:设计一台具有意识统一性的机器人。当然,并不能由此推出这台通用机器人是有意识的。我们关于疼痛、色觉以及欲望的机器人描写,关于机器人意向性的上述说明,都不能说明机器人是有意识的。这种通用机器人只是与人具有较多的相似点,还不能说它更接近有意识状态。此外,这各种具体功能的集合还不是意识的统一体。显然,一些实质性的东西被忽略了。肯定存在某种人类赖以实现其功能的意识机制或特殊方式,在迄今为止我们关于机器人的论述中,它们被遗漏了。必须弄清它是什么。



夏加尔《窗外的丛林》

为了完整地理解一个概念,必须了解它与相关概念和不相容概念间的关系。"自觉的"、"意识到的"、"醒着的"、"意识"等词之间有着非常密切的关联,它们与"睡着的"、"不自觉的"、"昏迷的"和"无意识"等词不相容。一个人可能处于清醒态(有意识状态)、睡眠态、无意识态或昏迷态。意识在第一种状态而不是在睡眠、无意识状态中发生作用。这与意识难以被恢复不是一回事。

我们现在差不多快要理解,为什么**能实现人类所有有意识的经验之具体功能、并在某种意义上具有意向性的机器人,却可能是无意识的。它没有一个能实现所有这些功能的单独的意识子系统,没有一个能被接通(醒来)和关闭(睡眠)的系统。**我们关于机器人的描述没有涉及这一子系统,并且没有考虑清醒和睡眠之间的区别。

因此,需要对意识的较高层次的功能作用进行分析。为什么人类能有意识地实现某种功能?仅仅因为他们是醒着的吗?这也是机器人实现这些功能的最佳方式吗?更一般地说,动物为何是有意识的?为什么它们有时清醒有时睡眠?对机器人也应作与此相似的设计吗?

在着手这一最后的工作之前,必须确立一个关于意识的范围和复杂性的基本事实。在下面要谈到的意义上,意识只是人的一小"部分"。将人这一整体(包括身体和心智)视作一个系统,将它与意识子系统就复杂性程度进行比较。人们不能对意识的当下状态或支配其活动的意

识规则予以精确描述。但是，对意识现象的近似描述一定比对人这一整体同样近似的描述简短得多。这看来是一个清楚的直觉。这一直觉可以通过短时记忆容量（意识中一次容纳的信息总量）的心理测量得到证实。短时记忆能容纳约十个词条，长时记忆的存储量则成千上万。假定精神活动和身体活动平行，与意识相联的神经子系统与整个身体比起来自然要小得多。

五

时候不早了，但我还是要回答这样一个问题：在我们早先假定的那个遥远的机器人文明中生活的机器人，是否具有意识。

关于功能性意识的例子，先前已作过分析，研究表明，它们有一个共同特性。有机体进行自我控制和行为控制的方式是其全部内容。功能性疼痛和颜色体验与短时控制相联系，意向性则是为实现长期控制的计算机过程。这一观察，连同我先前作出的评论，已清楚地表征出我关于人类意识的理论。**意识是一个信息加工容量相对较小的实时（real－time）控制系统，它能对人实施短时控制并且具备长期意向控制的能力。**

我们曾说过，聪明的机器人可能是有意识的。但是如果这是一个有效的设计，机器人的意识与人类意识是十分相似还是非常不同？这些属于组织设计的问题，对它们的回答主要依赖于使用和设计过程的技术性质。这些问题在机器人和人类中有明显的差别。

人类意识通过一个逐步进化的预定过程得以构造，从意识的原始形式开始。如果能够进行重新设计，使一切从头开始的话，可能会有一个更为美妙的设计。**同样重要的是，在大小和速率上，硬件材料非常不同于生物部件。**由于人类意识是一个小容量的实时控制系统，机器硬件与生物软件间的这些区别大概相关于机器人的意识能处理多少信息（短时存储或高速缓冲存量有多大）以及它与机器人的其它部分发生关系。大概一个好的机器人设计应使它的短时存储器非常大并且在做长远计划时比人类计算得更多更快。

我已经勾画出一种人类意识的理论：它的性质、起源和功能。该理论以计算机为基础，就人类的心智与身体组织对意识进行探讨。从计

算机体系结构的前景来考察，人类意识是一个特殊类型的计算机控制系统，一个当系统处于清醒态时指导短时行为并计划长期活动的相对简单的实时控制系统。

像柏拉图在《斐多篇》中指出的那样："当灵魂与肉体交融时，自然强令一个当被支配的臣民，另一个作实施支配的主人。"

朵荷提安·唐宁《守护的天使》

早先我们曾辨明，实现各种具体类型的有意识的人类活动之功能特征（包括意向性）的机器人，能被制造出来。**问题是，能否制造出具有能实现人类所有意识功能的单独的意识系统的机器人？**前面的分析表明，这似乎是可能的。我相信，构造出能实现所有自然的人类功能的机器人，并且以这样一种有意识的方式组织机器人控制系统的设想，总有一天会变成现实。

在这次演讲的开头部分，我曾假定，在遥远的太空中，存在一个在所有基本特征上与我们的文明完全一样的机器人殖民地。想象我们每个人在这个机器人殖民地中都有一个与我们的行为特征完全相同的替身，像德国民间传说所描写的那样，它是你的幽灵，但它不是一个幽灵般的替身，而是一台机器人替身。

根据刚刚确立的设想，每一台这样的机器人在意识的功能性意义上是有意识的。此外，我想，能够实现你的功能的最有效的机器人设计会使你的机器人具有意识。所以，可以想象你的替身是有意识的。

既然你的替身能实现你的全部功能，那它就能使用语言。因此，它能变得具有自我意识，从内在观点来看，**它能反思自己的经验。**这样做时，它会注意到，它在根据一些有条件的规则进行操作：疼痛－反应；感觉－行动。这样，你的机器人替身会渐渐领悟到它自身具有功能性意识。

紧接着的问题是：你的机器人替身还具有直接经验吗？必须存在一些通过机器人的功能性条件（一些起着感觉、疼痛感受和行为经验作用的定性项目）联结起来的实体或事素。这些实体不可能是硬部件，因为，正像你不能意识到自身的神经元一样，机器人也意识不到自身的硬部件。

在我看来，可能性最大的回答应该是：你的机器人替身——如果存在的话——具有直接经验。根据假设，机器人具有你所具有的功能，惟一的区别是材料——硬件之于肉体——并且我不认为这是一个相关的区别。

现在，你已理解了我的意识理论。至少对我来说，它解释了许多现象。然而，它也留下了一个问题，这个问题在我早先关于化归概念的分析中有最佳表达。**我的意识理论是：意识是人或与之等效的机器人的嵌入子系统，是在人或机器人处于清醒态的时间中支配其行为的控制子系统。**既然如此，嵌入子系统的行为定律可以从正常工作的基础系统的行为定律中得以推导；**机器人具有的人类功能是通过程序化实现的。**并且，我们知道如何将程序或软件化归为硬件——构造能执行软件程序的机器人。但是，直接经验的性质何以能化归为物理事素的性质呢？

让我以你我的两个机器人仿制品之间在那个遥远的机器人殖民地进行的一次虚构对话，结束我的演讲。你的机器人问我的机器人："你的意识理论谈到的东西，我大部分可以非常好地领悟，但是，你如何将直接经验（疼痛感、颜色体验等）的性质化归为物理性质？"

我的机器人会说："对此我一无所知。"

（胡耀鼎　译）

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝心灵简史　探寻人的奥秘与人生的意义
作者＝
页数＝３２８
ＳＳ号＝０
出版日期＝